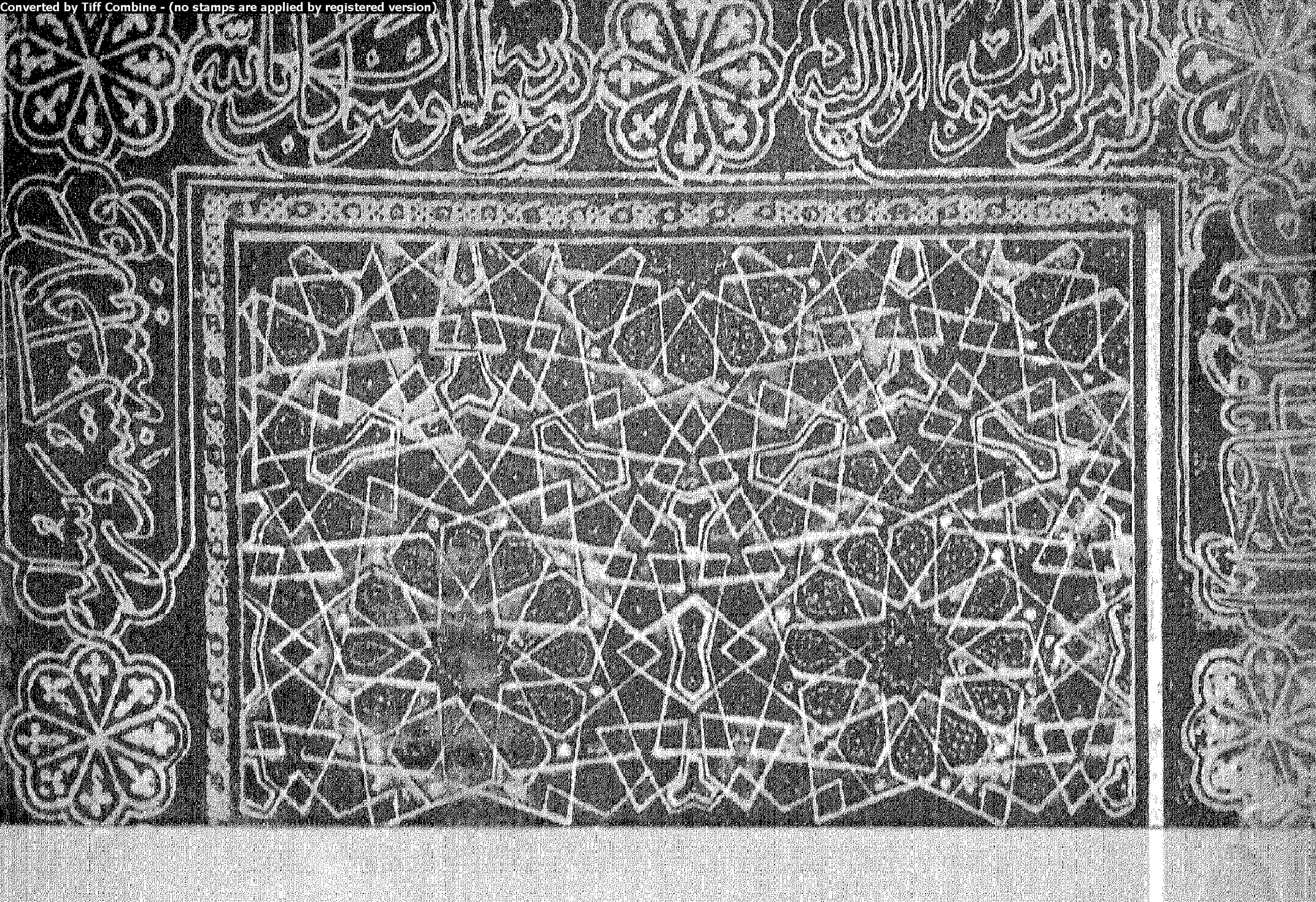


من تراث المعتزلة

في التوحيد

ديوان الأصول لأبي رشيد سعيد بن محمد النيسابوري

تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة

مطبعة دار الكتب

١٩٦٩



من تراث المعتزلة :

في التوحيد

[؟ ديوان الأصول لأبي رشيد سعيد بن محمد النيسابوري ؟]

تحقيق
د . محمد عبد الهادي أبو ريدة
كلية الآداب ـ جامعة عين شمس

وزارة الثقافة
المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والترجمة والطباعة والنشر



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه ومن والاه إلى يوم الدين — وبعد .

فهذا كتاب من أهم مصنفات المعتزلة اجتهدت فى تحقيق نصه على مخطوطه الوحيد المحفوظ بالمكتبة المتوكلية بصنعاء اليمن ، كما اجتهدت فى تحديد شخصيته وشخصية مؤلفه . ونظرا لأنه مخروم من أوله ومن آخره فانى قد عملت على ملء الفجوة الأولى بذكر نصوص فى نقط جوهرية يجد فيها القارئ من حيث الفكرة ما يقوم مقام المخروم من أول الكتاب ، وعملت على ملء الفجوة الثانية بتكملة تستند إلى تحليل النصوص وتقوم من حيث الموضوع مقام القسم المفقود من آخره ؛ وكل ذلك كان أخذا عن مراجع مخطوط معاصرة لمفكرين ينتمون إلى مدرسة القاضى عبد الجبار التى لا أشك أن مؤلف كتابنا أيضا ينتمى إليها .

وفيما يتعلق بضبط النص فانى قد صححت مواضع لا تحصى من جهة النحو والهجاء ولكنى تجنبت التكلف والفضول فلم أذكر الا بعض ما قد يكون له شأن أو يفيد القارئ .

وفيما يتعلق بتقسيم النص إلى فقرات وبطريقة الترقيم توخيت تيسير إدراك الفكرة وفهم سير الاستدلال على من يريد الانتفاع بهذا الكتاب القيم .

ولم يكن شيء من ذلك كله بالأمر السهل ، ولم يمكن قراءة بعض الكلمات أو تصحيحها فى الاستدراكات إلا فى ضوء قراءة مخطوطات معاصرة للمعتزلة .

ولا يفوتنى أن أنبه قارئ هذا الكتاب إلى الصبر والتأنى وطول التأمل لما فى المسائل والأدلة من تدقيقات وأخذ ورد . ويجب أن يكون على بالنا دائما أن الكلام كله يدور حول أجل المسائل وأخطرها وهى مسألة التوحيد بما تتطلبه من مقدمات تعرض بأدلتها ومن تحديدات للمفهومات لا بد منها ومن اعتراضات لابد من مواجهتها حتى يتضح معنى التوحيد وتتجلى حقيقته فى مقابل كثير من التصورات الفاسدة والمذاهب الباطلة .

وأحب أن أعبر عن صادق شكرى للأستاذ فؤاد السيد رئيس قسم المخطوطات بدار الكتب المصرية وللدكتور عبد الكريم العثمان لما كان للتشاور والمذاكرة معهما حول مخطوطات المعتزلة وأخبار شيوخهم من فائدة فى معرفة أمر هذا الكتاب وعن صادق شكرى لرئيس مطبعة دار الكتب وعمالها لما بذلوه من جهد واحتملوه من صبر حتى تم طبع الكتاب .

والله أسأل أن يجعل عملنا خالصا لوجهه وأن يحقق به النفع لطالبى معرفة الحق وهو ولى التوفيق ؟

محمد عبد الهادى أبو ريدة

القاهرة فى أول رجب سنة ١٣٨٥ ﻫ
الموافق ٢٩ أكتوبر سنة ١٩٦٥ م

مقدمة

شخصية الكتاب ومؤلفه

إن مخطوط هذا الكتاب الذى نقدمه للقراء وجد مع مخطوط كتاب « المغنى » لقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذانى، شيخ المعتزلة الأكبر المتوفى عام ٤١٥ أو ٤١٦ هـ ، ضمن مخطوطات المكتبة المتوكلية فى جامع صنعاء باليمن ، وهى المخطوطات القيمة التى صور بعضها لدار الكتب المصرية ، ومن ذلك كتب نفيسة عديدة لمفكرى المعتزلة فى القرن الخامس الهجرى، خصوصا مدرسة قاضى القضاة.

وقد ذكر فاحص هذه المخطوطات ان مخطوطنا ليس فيه اشارة تدل على أنه من المغنى ، إلا أنه فى عقائد المعتزلة ومنهجه قريب من منهج المغنى .

ثم إن اللجنة التى تولت الإشراف على نشر كتاب «المغنى» برياسة استاذنا الكبير الدكتور طه حسين أعطت لى هذا المخطوط باعتبار أنه يجوز أن يكون أحد الأجزاء الأولى من « المغنى » ، لأقوم بضبط نصه وتحقيقه وتحديد شخصيته .

والحق أنى ما كدت أنظر فيه حتى تبينت قيمته فى نفسه بغض النظر عن مؤلفه، وخصوصا أنه يحتوى على أصول وآراء للمعتزلة وعلى آراء لغيرهم مثل محمد بن زكريا الرازى الطبيب ، وهو فيما يتعلق بمناقشة النقط الدقيقة المتعلقة بمقدمات الأدلة واثبات الآراء عند المعتزلة يفصل فى الأخذ والرد وإثارة الاعتراضات والرد عليها تفصيلا كبيرا .

وقد كان طبيعيا، بسبب عدم وجود القسم الأول من المخطوط وعدم وجود بقيته ، أنه لم يمكن دراسته دراسة تجلى أمره إلا بعد طبعه وجعله سهل القراءة أمام الدارس .

وجملة أحوال هـذا الكتاب لا تمكن الباحث أن يفعـل أكثر من الملاحظة والمقـارنة والافتراض ، مع محاولة بيـان الأدلة التى ترجح ما يغلب على الظن أنه الحـق .

* * *

١ — وأول مانلاحظ من قراءة الكتاب هو أن مؤلفـه شيخ من كبار شيوخ المعتزلة، فهو مثلا يقول (ص٩٣ س١٤) : " شيخانا أبو على وأبو هاشم " ، يقصد من غير شك أبا على الجبائى المتوفى عام ٣٠٣ هـ وابنه أبا هاشم المتوفى عام ٣٢١ هـ .

ويقول (ص ١٠١ س ٧ — ٩) : « أول من أثبت الدلالة المبنية على الدعاوى الأربع فى حدوث الجسم أبو الهذيل العلاف ، ثم تبعه على ذلك سائر شيوخنا[1] "

فالمؤلف إذن معتزلى ، ويؤيد ذلك ردّه فى مواضـع كثيرة على آراء لخصوم المعتزلة كالكلّابية والمجبّرة وأصحاب القول بالكسب .

وقارئ الكتاب يحس روح أسلوب المعتزلة، خصوصًا من مدرسة قاضى القضاة، وطريقتهم فى العرض والمناقشة، كما يجد كثيرا من الآراء والمفهومات والتعريفات الجارية فى مصنفات المعتزلة، وهذا كله يتضح لمن يضع مخطوطنا الى جانب ماهو ماهو معروف لنا من آثار شيوخ المعتزله فى ذلك العصر، وخصوصا تعليقات تلاميذ قاضى القضاة على شرحه للأصول الخمسة ، مثل تعليق أبى محمـد اسماعيل بن على الفرزاذى وتعليق أحمـد بن أبى هاشم الحسينى المعـروف بمـانكديم وشيشديو ، وتلخيصهم أو جمعهم لمصنفات قاضى القضاة مثل « المجموع فى المحيط بالتكليف » لأبى محمد الحسن بن أحمد بن متويه . وهذا ماقد قمنابه بالفعل ، فتبين لنـا مدى ارتباط كتابنا بمدرسة عبد الجبار وتلاميذه .

---

(١) انظر أيضا مواضع اخرى كثيرة مثل ص ٢٣١ س ١٠ ، ص ٣٩٠ س ١٠

٢ — ورد فى كتابنا ذكر أسماء الكثيرين من شيوخ المعتزلة ، وأهمهم أبو الهذيل العلاف وتلميذه ابراهيم النظام ، وابن الراوندى ، وأبو القاسم الكعبى ، والجبائى وابنه أبو هاشم ، وأبو على بن خلاد وتلميذه أبو عبد الله الحسين بن على البصرى — الذى صار أستاذ قاضى القضاة ، وأبو اسحاق [ابراهيم بن عياش] تلميذ أبى هاشم وابن خلاد وأستاذ قاضى القضاة أيضا ، وقاضى القضاة ، أبو اسحاق النصيبى المعاصر له ، وأبو رشيد [سعيد بن محمد النيسابورى] وأبو محمد [الحسن بن متويه] ، وهما من تلاميذ القاضى .

ونلاحظ أن مصنف الكتاب لا يذكر أحدا متأخرا عن أبى رشيد الذى انتهت إليه الرياسة بعد قاضى القضاة وألف فى أصول المعتزلة وفى الخلافات بين البغداديين منهم والبصريين أو متأخرًا عن ابن متويه الذى لخص بعض كتب القاضى وألف فى دقيق الكلام .

وإذن نستطيع أن نستنتج أن مؤلف الكتاب لا يمكن أن يكون متأخرا عن عصر تلاميذ القاضى وهو النصف الأول من القرن الخامس الهجرى على الأرجح .

٣ — ورد اسم قاضى القضاة كثيرا فى الكتاب ، لكن وروده إنما هو بمناسبة ذكر رأى له أو الاستشهاد به ، فيقال مثلا (ص ٢٢٨) : " وقد ذكر قاضى القضاة ... " أو يقال (ص ٢٣١) : " وفصل قاضى القضاة بين كذا وكذا ... " أو يقال (٢٦٧) : " فالجواب : ذكر قاضى القضاة ... " ... وهكذا مما يشعر بأن الكتاب ليس للقاضى . ثم لو أنه كان تعليقا على أحد كتبه لجاء ذلك واضحا من السياق على الأقل . وأيضا لو قارنا كتابنا هذا بالتعليقات التى كتبها تلاميذ القاضى على بعض مصنفاته لبدا الفرق واضحا من نواح شتى .

ومهما كان الأمر فإن كون كتابنا تعليقا على أحد مؤلفات القاضى يمكن أن يعتبر فرضا ، لكن إثباته يحتاج إلى كثير ، وخصوصا أن هناك ما يدل على غير ذلك .

ومما قد يكون له دلالته أن كتابنا لا يذكر بعد إشارته إلى رأى قاضى القضاة أو رأى تلاميذه أمثال أبى محمد بن متويه صاحب «التذكرة» وأبى رشيد صاحب كتاب « المسائل » عبارة : رحمه الله — هذا مع أنه يذكر هذه العبارة بعد إشارته إلى مؤلف الكتاب الذى يعلق عليه .

وإذن يجوز أن يكون كتابنا قد صنف فى حياة القاضى وتلاميذه الكبار .

وأيضا مع أنه قد يخيل للقارئ فى بعض المواضع أن الكتاب يرد على نقد وجه للقاضى فإن هذا لا يكفى فى إثبات أنه رد على نقد .

٤ — ورد اسم أبى محمد بن متويه على هذا النحو (ص ١٤) : "وذكر أبو محمد فى « التذكرة » فقال ... ... " .

وكتاب « التذكرة » هذا هو بلا شك الذى ذكره لابن متويه أحمد بن يحيى المرتضى[1] بعنوان : « التذكرة فى لطيف الكلام " .

والإشارة إلى رأى ابن متويه على هذه الصورة تشعر تماما بأن كتابنا ليس له ، كما أن المقارنة بينه وبين كتاب « التذكرة » تدل على أنه مغاير لكتاب «التذكرة»

وقد قارنا بين كتابنا وبين كل ما أمكن النظر فيه من كتب المعتزلة المخطوطة ، خصوصا مصنفات تلاميذ قاضى القضاة ومن بعدهم مثل كتاب «المجموع فى المحيط بالتكليف » لأبى محمد الحسن بن متويه[2] وكتاب « التعليق على شرح الأصول الخمسة[3]

---

(١) طبقات المعتزلة ، طبعة بيروت ١٩٦١ ص ١١٩ ، وكتاب التذكرة يوجد مخطوطا بالمكتبة المتوكلية اليمنية بالجامع الكبير بصنعاء رقم ٢٠٧ علم الكلام ، ومصورا بدار الكتب المصرية رقم ٢٧٨٠١ ب .

(٢) مخطوط رقم ٣٥٧ عقائد بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية (وهذا المخطوط يشتمل على الأجزاء العشرة الأولى فقط) ، ومخطوط رقم ٢٠٣ و ٢٠٤ و ٢٠٦ علم الكلام بالمكتبة المتوكلية اليمنية بالجامع الكبير بصنعاء ، مصور بدار الكتب المصرية رقم ٢٩٣١٤ ب (وهذه النسخة كاملة) ؛ وقد ظهر من المجموع القسم الأول فى القاهرة ١٩٦٥ بعناية الأستاذ عمر عزمى وفى بيروت بعناية الأب هوبن الهولندى .

(٣) مخطوط ششديو رقم ١٩٠ ، ومصور بدار الكتب المصرية رقم ٢٧٧٩٩ ب .

لكل من ششديو والفرزاذى[1] — وهذه كتب لتلاميذ قاضى القضاة؛ ومثل كتاب "الفائق فى أصول الدين" لمحمود[2] بن محمد بن الملاحمى المتوفى عام ٥٣٢ هـ، وكتاب "الواسطة فى أصول الدين"[3] لأحمد بن الحسن بن محمد بن أبى بكر من العلماء القدماء، وهما كتابان فى علم الكلام المعتزلى، والكتاب المسمى "تعليق الإحاطة فى أصول الدين"[4] الذى يجوز أن يكون لأحد زيدية العراق — وقد وضح من المقارنة أنه ليس أحد هذه الكتب .

فلا يبقى إلا أن ننظر فى الكتاب نفسه

٥ — إن أبواب هذا الكتاب وفصوله تبتدى فى الأغلب بذكر كلام لمؤلف متوفى بدليل ورود عبارة: "رحمه الله" بعد ذكر كلامه . وهذا الكلام محدد من حيث بدايته ونهايته، وإن كان لا يذكر كله . وهو فى الأغلب يتضمن مسألة أو مشكلة مما يدور حوله البحث الكلامى — وبعد ذلك تأتى مناقشة المشكلة .

وتدل بعض المواضع[5] على أن ذلك الكلام مقتبس من كتاب، وأن كتابنا تعليق عليه، بابا بابا . وفى بعض المواضع من هذا التعليق[6] ما يدل على أن صاحبه يبدى رأيه فى أدلة صاحب الكتاب الأصلى وإجاباته، فلا يقرها أحيانا، ويعتمدها أحيانا أخرى، ويقرنها بما يشبهها أحيانا ثالثة .

---

(١) مخطوط الفرزاذى صنعاء رقم ٧٣ ، مصور دار الكتب المصرية رقم ٢٧٨٠٠ ب .

(٢) مخطوط صنعاء رقم ١٨٩ ، ومصور دار الكتب المصرية رقم ٢٩٠٠٢ ب .

(٣) مخطوط صنعاء رقم ٨٢ ، مصور دار الكتب رقم ٢٨٧٩٢ ب .

(٤) مخطوط صنعاء رقم ٢١٦ ، مصور دار الكتب رقم ٢٧٨٠٢ ب .

(٥) مثلا ص ٢١ س ٤ ، ص ٢٨ س ٤ ، ص ٦١ س ٨ ، ص ٧٣ س ١٠ ، ص ١٠١ س ٦، ص ٢١٦ س ١٧ ، ص ٢٦٣ ص ١٥ ، ص ٥٢٦ س ١٣

(٦) مثلا ص ٢٨ س ٤ ، ص ٦١ ص ٨ ص ٧٣ س ١٠

والمشكلات أو الأسـئلة والاعتراضات التي يشتمل عليها الكلام الذي يحكيه مؤلف كتابنا والتي هي موضوع البحث هي المشكلات التي أثارها المخالفون وجرت عادة علماء الكلام، خصوصا المعتزلة، على ذكرها على صورة إشكالات واعتراضات ثم الرد عليها .

وكتابنا يطيل في الأخذ والرد ويتوسع في بحث بعض المسائل ويتعمق بحيث يمكن اعتبار كتابه مفصلا تفصيلا كبيرا .

وهو ينفرد دون المصنفات المخطوطة التي أمكنني الاطلاع عليها للمعتزلة بتفصيل الرد على القائلين بقدم الأجسام وعلى مذهب الرازي الطبيب في إنكار الصانع وما بني عليه هذا الإنكار من مذهب في اللذة انفرد به الرازي[1] وبتفصيل في إثبات تناهي ما مضى من الأفعال والحركات[2] .

* * *

٦ — بعد أن نظرنا في المميزات العـامة للكتاب وقارنا بينه وبين غيره حاولنا أن نستقرئ أخبار مفكري المعـتزلة في الفترة التي عاش فيهـا شيوخهم الذين ورد ذكرهم في الكتاب علّنا نجد في مصنفاتهم المشهورة المشتملة على خلافاتهم وجهودهم في الرد والدفاع أو الشرح والتعليق ما ينير حول كتابنا .

وكان غرضنا من هذا الاستقراء هو تسهيل عمل افتراض يمكن تأييده لمعرفة اسم الكتاب الأصلي الذي هـو موضوع التعليق ومعرفة صاحبه ومعرفة اسم كتابنا واسم صاحبه .

(١) ص ٢٧٣ فما بعدها وص ٢٨٤ فما بعدها .

(٢) ص ٢٥٤ فما بعدها .

فوجدنا مثلا فى كلام ابن المرتضى[1] عن أبى القاسم البلخى الكعبى الذى كان من معتزلة بغداد ومن رجال الطبقة الثامنة وتوفى عام ٣١٩ هـ ما نصه : " وله مصنفات جليلة الفوائد كعيون المسائل ... وآثار جميلة فى مناظرة المخالفين ... ..." وأن له كتابا يسمى " مقالات أبى القاسم "

وفى أخبار ابن الراوندى[2] أنه " وضع الكتب الكثيرة فى مخالفة الإسلام وصنف كتاب " التاج " فى الرد على الموحدين " و بعث[3] الحكمة " فى تقوية القول بالاثنين ... فنقض أكثرها الشيخ أبو على والخياط والزبيرى ... "

ومن رجال الطبقة العاشرة[3] " أبوعلى بن خلّاد صاحب كتاب الأصول والشرح ، درس على أبى هاشم بالعسكر ثم ببغداد . وكان فى الابتداء بعيد الفهم ، فربما بكى لما يجد نفسه عليه ، فلم يزل مجاهدا لنفسه حتى تقدم على غيره "

ومن رجال الطبقة الحادية عشرة[4] " الأحدب أبو الحسن من أصحاب أبى القاسم ، متكلم جدل حاذق يتعصب لأبى القاسم ، وكثيرا ما يسلك مذاهب ضعيفة و يضيفها إلى أبى القاسم "

و يذكر أن لأبى رشيد سعيد بن محمد النيسابورى ، من رجال الطبقة الثانية عشرة الذين هم تلاميذ قاضى القضاة وأصحابه ، " تصانيف جيدة ، فمنها ديوان الأصول ، وابتدأ فيه بالجواهر والأعراض ثم بالتوحيد والعدل ...... وسمعت غير واحد من مشايخنا يقول إن قاضى القضاة سئل أن يصنف كتابا

---

(١) طبقات المعتزلة ص ٨٨

(٢) المصدر نفسه ص ٩٢ ، ولعل الصواب فى الرسم هو : « نعت الحكمة » .

(٣) المصدر نفسه ص ١٠٥

(٤) المصدر نفسه ص ١١٤

فى فتاوى الكلام يُقرأ ويُعلق كما هو فى الفقه، وكان مشغولا بغيره من التصانيف، فأحال على أبى رشيد فصنف كتاب ديوان الأصول[1] "

ويذكر من رجال الطبقة الثانية عشرة أيضا أبو الحسين محمد بن على البصرى الذى " أخذ عن القاضى ودرّس ببغداد وكان جدلا حاذقا وله كتب كثيرة .... وكان للبهاشمة عنه نفرة لأمرين : أحدهما أنه دنس نفسه بشىء من الفلسفة وكلام الأوائل، وثانيهما ماورد به على المشايخ فى نقض أدلتهم فى كتبه وذكر أن ذلك الاستدلال لا يصح ....[2] "

لكن هذا كله، وإن كان يسمح بفرض بعض الفروض، فإنه لا يعطينا شيئا محددا . ولابد من الرجوع إلى تأمل الكتاب نفسه لمعرفة ذلك المؤلف الذى كان كتابه موضع تعليق ولمعرفة صاحب هذا التعليق .

٧ — لو نظرنا فى ص ٢٨ و ٢٩ لوجدنا ما يأتى :

١ — أن المؤلف يحكى أولا (ص ٢٨ س ٢ — ٣) كلاما لعالم متوفى ، هو بلا شك صاحب الكتاب المعلّق عليه ؛ وهذا الكلام يشتمل على اعتراض أو مسألة من تفاصيل البحث الكلامى

٢ — تأتى بعد ذلك مباشرة (س ٤ فما بعده) هذه العبارة :

" اعلم أن صاحب الكتاب أجاب عن هذا بجواب لا يصح ، فقال ... "

(وهنا يورد مؤلف كتابنا استدلال صاحب الرأى الأصلى) ،

٣ — بعد هذا يأتى (ص ٢٨ س ١٣ — ١٤) بيان وجه اعتراض صاحب كتابنا على استدلال صاحب الكتاب الأصلى ،

(١) المصدر نفسه ص ١١٦

(٢) المصدر نفسه ص ١١٨ — ١١٩

٤ — وبعد عودته إلى المشكلة والإجابة عن اعتراض متعلق بها (ص ٢٨ س ١٥ — ص ٢٩ س ٥) ،

٥ — يأتى جواب مؤلف كتابنا عن هذا الاعتراض ،

٦ — ثم يأتى (ص ٢٩ س ١٠ — ١٢) اعتراض على هـذا الجواب يمكن أن يستدل منـه بوضوح على أن صاحب الكلام المـذكور فى رأس ص ٢٨ وفى الوقت نفسه صاحب الاستدلال الذى هو موضوع التعليق هو الشيخ أبو على ابن خلّاد .

والدليل على ذلك أن الاعتراض المتخيَّل الذى يوجهه المؤلف لنفسه (ص ٢٩ س ١٠ — ١٢) مشـابه لاعتراضه على صاحب الاستدلال الأصلى على اعتبـار (لا يسلم به المؤلف بطبيعة الحـال) أن المعلق الناقد وقع فيما لأجله انقد المؤلف الأصلى . ولذلك انتهى الاعتراض المتخيل بهذه العبـارة : فقد دخلتم فيما عبتم على شيخكم أبى على بن خلاد "

وإذن نستطيع أن نستنتج حتى الآن أن الشـيخ أبا على بن خلاد هو مؤلف الكتاب الذى هو موضـوع الشرح والتعليق وأن مؤلف كتابنا هو أحد تلاميـذه أو أحد أعضاء المدرسة بوجه عام .

وإذا كان هذا دليلا يخرج من فحص نص فى الكتاب فحصا دقيقا فإن هناك نصا صريحا يتعلق بصاحب الكتاب

جاء فى ص ٢١٦ س ١٧ ، بعـد أخذ ورد طويلين حـول مسألة صفات الأجناس وأنها لا تكون بالفاعل ، ما نصه : " أجاب عنـه صاحب الكتاب ، وهو أبو على بن خلّاد ، بأن قال . . . . . "

وهـذه العبارة تدل دلالة واضحة على أن صاحب الكتاب الأصلى هو أبو على ابن خلّاد .

ولا يمكن بطبيعة الحال صرف الدلالة إلى أن مؤلف كتابنا هـذا هو أبو على ابن خلاد ، لأن أبا على من رجال الطبقة العاشرة من المعتزلة ، وهو توفى ولم يبلغ حد الشيخوخة ، على حين أن كتابنا هـذا يذكر رجالا من أهـل الطبقة الثانية عشرة ، طبقة تلاميذ القاضى ، كما تقدم القول .

على أن هناك ما قد يؤيد نسبة الكتاب الأصلى إلى ابن خلاد .

جاء فى ص ٢٦٣ س ١٥ فما بعده إشارة إلى « ماذكره صاحب الكتاب من الوجه الثانى " — والمقصود بلا شك هو صاحب الكتاب الذى هو موضوع التعليق .

وفى ص ٢٧١ س ١٨ فما بعده : " وأما الوجه الآخر الذى ذكره الشيخ أبو على الخلاد ...[1] "

والرأيان متشابهان مما يؤيد القول بأن صاحب الكتاب المعلّق عليه هو أبو على ابن خلاد — لكن لابد بطبيعة الحال من معرفة :

من صاحب كتابنا ؟

لا نجـد فى الكتاب ما يدل صراحة على صاحبه — فلا بدّ لنا من محاولة معرفته بالاجتهاد فى الاستدلال من النظر فى النص .

ولا بدّ من أن ننبه إلى أننا قد بينا أن كتابنا تعليق على كتاب لأبى على بن خلّاد .

١ — والآن فلو نظرنا فى ص ٢١ س ٣ — ٤ لوجدنا هذه العبارة :

« قال الشيخ أبو رشيد : وقد جمعنا عشرة أوجه فى أن الجسم لا يكون مفترقا لعدم معنى هو اجتماع ، سوى ما ذكره صاحب الكتاب » .

« إن صاحب الكتاب » هو بطبيعة الحال مؤلف الكتاب الذى هو موضوع التعليق . وواضح من النص أن أبا رشيد له اشتغال بهذا الكتاب وأنه نظر فيه وعرف

(١) فى ص ٢٧١ تركنا التسمية كما هى فى المخطوط : الخلاد

وجوه الدلالة التى ذكرها صاحبه لإثبات أن الجسم لا يكون مفترقا بسبب انعدام معنى فيه هو الاجتماع — وهذا بعض ما يدور حوله البحث عند المعتزلة لإثبات وجود الأكوان — وأنه — أعنى أبا رشيد ، جمع أدلة اخرى لإثبات القضية نفسها .

والكلام السابق كله : من ص ٤ س ١٠ حتى ص ٢١ س ٣، رغم ما فيه من طول الأخذ والرد، يدور حول المسألة عينها والأدلة عليها، بحيث يمكن أن تكون العبارة التى ذكرناها آنفا نقطة التحوّل من العرض والمناقشة إلى إبراز رأى المعلّق على الكتاب .

على أنه توجد فى ص ١٤ س ٥ عبارة : «فأما الشيخ أبو رشيد فإنه قال . . » ويستطيع الإنسان أن يستنتج من هذه العبارة التى ذكر فيها اسم أبى رشيد على سبيل الحكاية لرأيه ، أن أبا رشيد ليس هو المعلق على الكتاب؛ لكن هذا الاستنتاج ليس قاطعا، لأن كتب العلماء فى ذلك العصر وصلت إلينا حكاية عنهم — حكاها تلاميذهم .

وإلّا فلماذا ذكر رأى ابن متويه (س ٧ — ١٠ من الصفحة نفسها) محدّدا وبحسب كتاب له ، على حين ذكر رأى أبى رشيد من غير تحديد ؟

٢ — وفى ص ٢٣١ نجد الكلام فى الدعوى الرابعة من الدعاوى الأربع التى ينبنى عليها إثبات وجود الصانع ، وهى : أن ما لم يخل من الحوادث يجب أن يكون محدَثا .

وبعد وضع هذه الدعوى فى صورة مسألة نجد عبارة : قال الشيخ أبو رشيد : « العلم بأن ما لم يتقدّم المحدَث يجب أن يكون محدَثا مثله ، ضرورى لا يحتاج فيه إلى نظر واستدلال . . ، وكلام أبى رشيد هو بدء التعليق على المسألة .

يأتى بعد ذلك رأى قاضى القضاة : « وفصّل قاضى القضاة ... » .

ولا شك أن ذكر رأى قاضى القضاة هو ضمن سياق كلام أبى رشيد، ولذلك نجد ما ينبهنا إلى أن الكلام السابق (وهو س ١٦ فما بعده) لأبى رشيد، وذلك بتكرار عبارة : قال الشيخ أبو رشيد :

وفى ص ٢٢٥ فما بعدها نجد الكلام فى إثبات أن القديم لا يجوز عليه العدم والبطلان .

فنلاحظ أنه يذكر أولا دليل صاحب الكتاب المعلق عليه، ثم يأتى تحرير الدليل (ص ٢٢٥ س ٦ فما بعده) والاعتراض عليه (س ١٤ فما بعده) . ثم بعد أخذ ورد يذكر فى ثناياه رأى قاضى القضاة (ص ٢٢٨ س ١٠ — ص ٢٢٩ س ٣) نجد عبارة ؛ قال الشيخ أبو رشيد . . .

وكلام أبى رشيد تعليق على رأى القاضى .

ثم تأتى العودة إلى كلام صاحب الكتاب الأصلى فى المعدوم (ص ٢٢٩ س ٨ فما بعده) . ولا يصح أن تضللنا عبارة : رحمه الله ، هنا — فهى لا تعود على القاضى بل على صاحب الكتاب الأصلى . ولو كانت تعود على القاضى لذكرت بعد اسمه مباشرة .

وفى آخر الفصل ص ٢٣٠ س ١٦ — ١٧ نجد الملحوظة الأخيرة وهى تتفق مع ص ٢٢٥ س ١٤ ، مما يجعلهما لشخص واحد .

وفى ص ٤٤٥ نجد (س ١) ذكر الكتاب الأصلى وما فيه من إثبات أن الإنسان لا يقدر على إحداث الجسم .

وبعد ذكر الدليل الأول نجد عبارة : قال الشيخ أبو رشيد . . . وهذا يدل على أنه هو الذى يعلق على الكتاب الأصلى .

ومثل هذا نجده فى ص ٢١٧ س ٧، وفى ص ٤٧١ س ١٧ فما بعده، وص ٥٦٨ س ١، وص ١٤٩ س ١١ .

على أنه فى ص ٢٨٠ س ١٣، ١٤ يذكر سؤال أثاره قاضى القضاة وأن الشيخ أبا رشيد أجاب عليه . ويحس القارئ كأن اسم القاضى واسم تلميذه يذكران على سبيل الاستشهاد وأنهما لا علاقة لهما بالكتاب ، لكن هنا أيضا لا يصح أن ننسى أن كثيرا من مصنفات علماء ذلك العهد وصلت إلينا عن طريق رواية تلاميذهم .

ومثل ذلك نجده فى ص ٣٠١ س ١٧ ، ١٨ .

ويجب أن نتنبه إلى ما نجده فى كثير من المواضع من اقتران اسم قاضى القضاة باسم تلميذه الشيخ أبى رشيد — وهو ما سنحاول تعليله على سبيل الافتراض فيما سيأتى .

أما الآن فلا نريد بما ذكرناه إلا الاستفادة من ورود عبارة : " قال الشيخ أبو رشيد " فى مواضع معينة لها دلالتها فى عمل فرض ينبغى أن نلتمس مزيدا من الأدلة لإثباته، وهو أن الشيخ أبا رشيد سعيد بن محمد النيسابورى هو صاحب كتابنا ، أعنى صاحب هذا التعليق على كتاب للشيخ أبى على بن خلاد .

٣ — لا شك أن مما يساعد على تمحيص هذا الافتراض أن نقارن كتابنا بما نستطيع الحصول عليه من مؤلفات الشيخ أبى رشيد .

لا نعرف من مؤلفات هذا الشيخ الذى انتهت إليه الرياسة بعد قاضى القضاة إلا جزءا من كتاب يسمى كتاب " المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين "، وهو مخطوط برلين Glaser 12 (Ahlwardt 5125) . وقد نشر القسم الخاص بالجوهر الفرد من هذا كتاب ا . بيرام A. Biram عام ١٩٠٢ بمدينة ليدن .

ولابد من التنبيه هنا أيضا إلى أن بين مصنفات القاضى وتلاميذه شبها كبيرا من حيث طريقة العرض والتعريفات وجوهر الأدلة وكثير من العبارات التى صارت شعارا أو أسسا لوجهة النظر وطريقة البحث .

وعلى هذا فان ما قد يكون بين كتابنا وكتاب المسائل لأبى رشيد من شبه لا يكفى وحده لترجيح أن يكون الشيخ أبو رشيد هو صاحب كتابنا .

وأيضا نجد أن أبا رشيد فى كتاب المسائل ينقد أبا على الجبائى وينقد خصوصا أبا القاسم البلخى ويميل إلى قول أبى هاشم ويدافع عنه . وهذه الروح موجودة أيضا فى كتابنا .

غير أن هذا لا يكفى لإثبات الفرض الذى افترضناه .

وإذا صرفنا النظر عن عبارات كثيرة وتقسيمات وتفريعات شتى وأفكار وأدلة عديدة نجدها فى كتاب المسائل وفى كتابنا وعن التشابه فى روح الأسلوب بين الكتابين فأن هناك شبها آخر أكبر .

وقد حاولت أن أقارن فصلين كبيرين من كتاب المسائل بما يناظرهما من كتابنا ، فوجدت شبها لا يمكن أن يكون مجرد مصادفة .

الفصل الأول منهما فى كتاب المسائل بعنوان :

« مسألة فى أن الجوهر يجوز أن يخلو من كل عرض ما خلا الكون »

ويقابله فى كتابنا (ص ١٤٨ — ١٦٨) :

« فصل : ثم قال رحمه الله : وإذا جاز أن تخلو الأجسام عندكم من الألوان والطعوم والروائح ، فلم لا يجوز أن تخلو من الأكوان ؟ » .

والفصل الثانى فى كتاب المسائل بعنوان :

« مسألة فى أن الجوهرين يجوز أن يكونا مفترقين ولا ثالث بينهما[1] »

ومعنى هذا أنه يوجد خلاء فى العالم .

ونظير ذلك فى كتابنا من ص ٤١٦ س ٧ إلى ما بعد ذلك بصفحات كثيرة ، حيث نجد البحث فى إثبات وجود الخلاء فى العالم .

وما فى كتاب المسائل ليس مطابقا لما فى كتابنا مطابقة تامة ، أعنى جملة جملة و بالترتيب ، لكن ما هنا فى جملته هو ما هناك ، بحيث لا بد أن الكاتب كان واحدا فى الحالين أو أنه كان هناك مرجع معين اعتمد عليه كل منهما واقتبس منه .

لكن لا يمكن أن يصل الأمر إلى التفاصيل التى لا يحتاج المقتبس من أصل إلى التمسك بها ، كالذى نجده فى كتاب المسائل (ص[2] ٤٥) عند الرد على اعتراض ، من نحو قول المؤلف : « ان الذى اختاره فى الجواب عن هذه المسألة أن ... » ونجده فى كتابنا (ص ١٤٩) وعند معالجة الموضوع نفسه : « والصحيح عندى أنه ... » ... وغير ذلك من التفاصيل .

ولكى أمكّن القارئ والباحث من الاشتراك معى فى الحكم فإنى آثرت أن آتى هنا بالنص الكامل المتعلق بمشكلة إمكان خلو الأجسام من الألوان واستحالة خلوها من الأكوان ، نقلا عن كتاب المسائل ، وأنا ادعو الباحث إلى قراءته مع مراجعة ما فى كتابنا . ولا شك أن هذا يكفى فى تبرير الفرض الذى افترضته .

---

(١) كتاب المسائل ص ٢٤ — ٣٥ .

(٢) راجع ص ٢١ س ١٠ من هذا التصدير .

أما فيما يتعلق بالفصل الآخر الذى وجدت فيه التشابه بين الكتابين فإنى اكتفى بالاشارة إلى موضع كل منهما ، ولكن لابد من عبارات قليلة من هنا نضعها أمام عبارات من هناك .

جاء فى كتاب المسائل (ص ٢٤) فى بيان أول دليل على وجود الخلاء فى العالم:

« أحدها أن العالم لو لم تكن فيه مواضع خالية من الجواهر والأجسام لكان يتعذر علينا التصرف ، فلما علمنا أنه لا يتعذر علينا ذلك علمنا أن فيه خلاء » .

وجاء فى كتابنا (ص ٤١٦) فى بيان أول دليل أيضا :

« منها : أنه لو كان كذلك[1] لوجب أن يتعذر على أحدنا التصرف أى تصرف كان، لأن العالم ملاء بالجواهر . ولا يجوز حصول جوهر بحيث جوهر آخر لاستحالة التداخل بين الجواهر »

وجاء فى كتاب المسائل (ص ٢٦) :

« دليل آخر: وأحد مايدل على ذلك أنا لو أخذنا زقا فألزقنا أحد جانبيه بالآخر ثم شددنا رأسه على حد يمنع دخول الهواء فيه لأمكن جذب أحد الجانبين من الآخر، وإذا جذبنا فلابد من أن يحصل هناك خلاء »

وفى كتابنا (ص ٤١٨) :

« الوجه الثانى ، وهو أن العالم لو كان ملاء لوجب فى زق إذا الزق أحد الطرفين فى الآخر ثم أريد رفع أحد الصفحتين عن الأخرى أن لا يمكن، لأن ذلك يؤدى إلى أن يقع بين صفحتيها خلاء — وقد علمنا بجواز ذلك دلالة على جواز وقوع الخلاء فى العالم » .

وهكذا نستطيع المضى فى المقارنة .

(١) الكلام السابق هو اعتراض يتلخص فى القول بأن العالم ملاء بالجواهر وليس فيه أماكن خالية .

وأيضا نجد فى كتاب المسائل (ص ٣٠ فما بعدها) ذكر أدلة القائلين بالملاء وإبطالها ؛ ونجد ذلك فى كتابنا (ص ٤١٩ فما بعدها) .

على أنه يتجلى من المقارنة أن كتاب المسائل أكثر تفصيلا وفيه أدلة واعتراضات أكثر مما فى كتابنا ، وهذا ، إلى جانب طريقة كتابنا فى العرض فى هذه المسألة ، يرجح عندى أن كتابنا ألف بعد تأليف كتاب المسائل وأنه تناول الموضوع بقدر ما كان لازما من التفصيل ، وهو أيضا لم يصرح بذكر أسماء أصحاب الآراء .

مهما يكن من شىء فإن وجه الشبه بين الكتابين ظاهر ظهورا تاما . ولو أن صاحب كتابنا كان مقتبسا من أحد الكتب لذكر لنا ذلك ، كما فعل مرارا فى أثناء كلامه .

وها هو النص الكامل للفصل الخاص بإمكان خلو الجوهر من كل الأعراض ما خلا الكون ، نقلا عن كتاب المسائل ، واترك للقارئ أن يقارنه بما جاء فى كتابنا (ص ١٤٨ — ١٦٨) ليقتنع بما نميل إليه .

مسألة

فى أن الجوهر يجوز أن يخلو من كل عرض ما خلا الكون

ذهب شيخنا أبو هاشم إلى أن الجوهر يجوز خلوّه من اللون والطعم والرائحة وكذلك غيرها من الأعراض ما خلا الكون ؛ فإذا وجد الكون وجاور غيره لم يخل من التأليف ، لأن الكون يولده بشرط التجاور ، فإذا وجدت فيه رطوبة لم يخل من الاعتماد سفلا ، لأن وجودها مضمّن به ، فإذا وجدت يبوسة لم يخل من الاعتماد صعدا ، لأن وجوده مضمّن به ، فإذا وجد فى الجوهر اللون فبعد وجوده فيه لا يجوز أن يخلو منه ومن ضدّه لأجل أن ضدّه يجوز عليه البقاء كهو ، ولا يحتاجان فى الوجود إلى أكثر من المحل .

ونقول بأن ها هنا أجساما يُقطع على أنها خالية من الطعم والرائحة ، ولا يقطع على أن ها هنا أجساما خالية من الألوان ؛ بل نقول فى الأجسام الغبر كالماء والهواء والأرض والنار أنها يجوز أن تكون خالية من اللون ، ويجوز أن تكون ملونة بألوان مختلفة، وأن يكون الاختلاط فيها واقعا على الوجه الذى يقتضى أن يكون إدراكه أنقص من إدراك النقس إذا خالط باللبن .

وقال شيخنا أبو القاسم لا يجوز خلو الجوهر من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبس ؛ وإلى ذلك كان يذهب الشيخ أبو على وكان يقول إن المحل إذا احتمل عرضا من الأعراض له ضد لم يجز أن يخلو منه ومن ضدّه ، وإذا لم يكن له ضدّ لم يجز أن يخلو منه .

والذى يدل على صحة ما قاله شيخنا أبو هاشم وجوه :

منها أن الجوهر إذا كان غير اللون ، وكان القادر عليهما مختارا فى إيجادهما ؛ ولم يكن بينهما تعلق من وجه معقول يقتضى استحالة خلو أحدهما من الآخر ، فالواجب أن يصح أن يخلُق الجوهر ولا يخلُق اللون .

فإن قيل : لم قلتم إنهما إذا كانا مقدورين ، ولا تعلق بينهما ، صح أن يوجد الجوهر من غير إيجاد اللون ؟

قيل له : قد عرفنا أنه كان يصح من الله أن يخلق أحد الجوهرين ولا يخلق الآخر ، لمّا لم يكن بينهما تعلق ، وكان مختارا فى إيجادهما ، وكذلك صح منه أن يخلق السواد فى الجوهر من غير أن يخلق الحلاوة فيه لما لم يكن بينهما تعلق .

فإن قيل : هلا اعتمدتم على هذه الطريقة فى نفى قديم آخر مع الله ، بأن تقولوا : إذا لم يكن بينهما تعلق فيجب أن يصح وجود أحدهما من غير وجود الآخر ؟

قيل له : هذا إنما يمكن أن يقال فيما يكون مقدورا لقادر، فأما فيما يجب وجوده لما هو عليه فى ذاته ، فلا يصح أن يقال ذلك فيه ، ألا ترى أنه يمكن أن يقال بوجوب وجود كل واحد منهما لما هو عليه فى ذاته لا لتعلق بينهما ؟

فإن قيل : أو ليس أحدنا لا يصح أن يفعل الحركة فى يده من غير أن يفعل الاعتماد فيهما ، لأنه كما يحرك يده يحرك العظم المتصل بها والشعر المتصل بها ؛ ولا يصح تحريك هذين إلا بالاعتماد ؟ فيجب أن تقولوا إنه كما يفعل الحركة يفعل الاعتماد ، وليس يمكن أن يبين تعلق بين الاعتماد والحركة ، وكذلك ما أنكرتم أنه وإن كان لا تعلق بين الجوهر واللون فليس يصح من القادر إيجاد أحدهما من غير إيجاد الآخر؟

قيل له : إن الذى اختاره فى الجواب عن هذه المسألة أن الواحد منا لا يصح أن يفعل الحركة إلا متولدة عن الاعتماد ، فيفعل الاعتماد أوّلا فى يده، ثم تتولد عن ذلك الحركة فيها وفيما اتصل بها من العظم والشعر ، ولا بدّ من أن يقال بذلك، لأنا إن قلنا أنه يحرك اليد ثم يحرك العظم من بعد حركة متولدة عن اعتماد اليد وجب أن يكون العظم فى حال سكونه مفارقا لليد، لأنه لا يجوز أن يكون جسمان يتحرك أحدهما و يسكن الآخر إلا و يفترقان ، ويفارق ذلك ما نقوله فى الدوّامة وقطر الرحا وقطبها ، لأنا لا نقول فى أجزاء القطر كما هى إنها بمجموعها تسكن حال حركة القطر، بل نقول : فى هذه الأجزاء ما يتحرك وفيها ما يسكن ، وكذلك حال أجزاء القطب ، فيحصل هناك انفصال من وجه واتصال من وجه ، فلذلك لا تزايل .

ولو قدّرنا عمودا من حديد فى جراب وقدّرنا أن أحد طرفى العمود مشدود بالشجرة ثم تحرك الجراب مع سكون العمود لوجب أن يفارقه الجراب ، وكذلك

لو تحرك اللحم الذى حوالى العظم مع سكون العظم لكان يفارقه، كما يجب أن يفارق الجراب العمود الذى مثلناه به .

فإن قيل : أليست إحدى الحياتين لا يصح أن توجد مع عدم الأخرى من غير أن يمكن أن يبين تعلق بينهما، فهلا جوزتم مثل ذلك فى الجوهر واللون ؟

قيل له : قد قيل بأن إحديهما تحتاج إلى الأخرى فى وجودها ، والأخرى تحتاج إليها فى أن توجب كون محلها بعضا للحى ؛ وهذا ليس بصحيح ، لأنه ليس بأن يقال إن احديهما إنما تحتاج فى الوجود إلى الأخرى أولى من أن يقال فى الأخرى إنها تحتاج فى الوجود إليها .

وقد قيل : إنا وإن قلنا فى الحياتين إن وجود إحديهما لا يمكن مع عدم الأخرى فإن ذلك لا يسد علينا معرفة تغايرهما، وليس كذلك سبيل الجوهر واللون ألا ترى أنه يمكن أن يقال على هـذا إن اللون صفة للجوهر ؟ وهذا لا يصح أيضا ، لأنه فرق مع وجود الطريقة التى لأجلها قضينا بأن الجوهر يجوز أن يخلو من اللون .

وبعد، فإن ذلك لا يسدّ علينا طريق العلم بأن اللون غير الجوهر، لأنه يمكن أن يعـلم أن اللون لا يجوز أن يكون صفة للجوهر مع الشك فى صحة خلو الجوهر من اللون . وقد قيل إن أحدنا يحتاج فى كونه حيا إلى أجزاء من الحياة كما يحتاج إلى قـدر من أجزاء الجوهر ، ولا يكون لبعضها احتياج إلى البعض فى الوجـود كما لا يجوز لبعض أجزاء الجوهر احتياج إلى البعض فى الوجود . وهـذا أقوى ما يقال فى الجواب على هذا السؤال .

فإن قيل : أو ليس لا بدّ من أن يحصل الحى على صفات بكونه حيا ولا يصح حصول بعضها من غير أن يحصل البعض ، ولا يمكن أن يبين تعلق بينهما ، فكما يجوز ذلك فى صفات فلم لا يجوز مثله فى الذوات ؟

قيل له : إنما لا يجوز أن يحصل بعض هـذه الصفات من دون أن يحصل البعض، لأن الحى منا لا بد من أن يكون جملة تصير بالحياة فى كل جزء من أجزائها فى حكم الشىء الواحد ، فلذلك لم يجز أن يحصل بعض هذه الصفات من دون أن يحصل البعض . يبيّن ذلك أن الجزء المنفرد لو صح أن يكون حيا لم يجب أن تحصل هذه الصفات ولا أجزاء الحياة — فقد ثبت أن ذلك إنمـا وجب لاستحالة أن يكون الجزء حيا ولوجوب أن يكون الحى منا جملة .

فإن قيل : لم قلتم إنه لا تعـلق بين الجوهر واللون على وجه يقتضى استحالة خلو الجوهر من اللون ؟

قيل له : لو كان بينهما تعلق لكان لا يخلو من أحد أمرين : إمّا أن يكون تعلق الاحتياج أو تعلق الإيجاب ، وقـد ثبت أنه لا يجوز أن يكون بين الجوهر واللون تعلق الاحتياج أو تعلق الإيجاب على وجه يقتضى استحالة خلوه منه، فيجب أن يجوز خلوه من اللون .

فإن قيل : لم قلتم إنه ليس بينهما تعلق الاحتياج .

قيـل : لو احتاج الجوهر إلى اللون لكان لا يخلو من أمور ثلاثة : إمّا أن يحتاج إليـه فى وجوده ، أو يحتاج إليـه فى صفة تجب فى حال وجوده ، أو يحتاج إليه فى حكم يجب له فى حال وجوده .

ولا يجوز أن يحتاج فى وجوده إليه لوجوه : أحدها أنه لو احتاج إلى اللون ، واللون يقع على الشىء وضـدّه ، لكان يحتاج فى وجوده إلى الشىء وضـدّه — ولا يجوز ذلك .

فإن قيل : أليس عندكم أن التأليف يحتاج فى وجوده إلى الكون ، ثم يصح أن يوجد مع ذلك الكون ومع ضدّه ، وأحدهما يخالف الآخر فى تصحيح وجود

التأليف ؟ وهلا قلتم إن الجوهر يجوز أن يحتاج إلى اللون وإن كان اللون يقع على شيء وضدّه ؟

قيل له : لسنا نقول فى التأليف إنه يحتاج إلى الكون ، بل نقول يحتاج إلى أن يكون محلاه فى حكم المحل الواحد ، فلو تمّ ذلك من غير كون لصح وجود التأليف .

فإن قيل : أليس عندكم أن الإرادة تحتاج فى وجودها إلى وجود العلم بصحة حدوث المراد ، ثم الظن لصحة حدوث المراد ينوب منابه فى صحة وجود الإرادة معه ، وإن كان ضدا للعلم ؟

قيل له : لا نقول أيضا فى الإرادة إنها تحتاج إلى العلم بصحة حدوث المراد ، بل نقول إن كون المريد مريدا يحتاج إلى أن لا يكون فى حكم الساهى عن صحة حدوث المراد ، فلو أمكن ذلك من غير علم أو اعتقاد أو ظن له لصح أن يريده .

فإن قيل : أليس التأليف يحتاج فى كونه التزاقا إلى الرطوبة واليبوسة ، وهما ضدّان ، فقد أحتاج فى حكم من الأحكام إلى الشيء وضده ؟

قيل له : ليس كونه التزاقا أكثر من وجود التأليف مع أن فى أحد محليه رطوبة وفى الآخر يبوسة ، لا أنه أمر زائد عليه حتى يقال إنه يحتاج فى حكم الأمر إلى هذين المعنيين .

فإن قيل : ولم قلتم إن الشيء لا يجوز أن يحتاج فى وجوده إلى الشيء وضده ؟

قيل له : لأن ما يحيل الشرط يحيل المشروط ، فلو كان الأمر على ما ذكرته لكان أحد الضدّين من حيث إنه يحتاج إليه يصحح وجود المحتاج ومن حيث إنه يضاد شرطه يحيل وجوده ، وهذا يتناقض ،

ويدل أيضا على أن الجوهر لا يحتاج فى وجوده إلى اللون أنّ اللون يحتاج فى وجوده إلى الجوهر ؛ فكان يجب أن يحتاج كل واحد منهما إلى صاحبه ؛ ووجه الحاجة واحد — وهذا يستحيل كما يستحيل احتياج الشيء إلى نفسه .

فإن قيل : أليس عندكم أن الجوهر يحتاج إلى الكون مع أن الكون يحتاج إليه ، فلم لا يجوز مثل ذلك فى الجوهر واللون ؟

قيل له : إن الجوهر لا يحتاج فى وجوده إلى الكون وإنما يحتاج فى كونه كائنا فى جهة مخصوصة إلى وجود الكون فيه فى تلك الجهة ، والكون يحتاج فى وجوده إلى وجود الجوهر ؛ فقد اختلف وجه الحاجة ، فلا يلزم أن يكون محتاجا إلى نفسه .

فإن قيل : ما أنكرتم أن اللون يحتاج فى وجوده إلى تحيز الجوهر والجوهر يحتاج فى وجوده إلى وجود اللون ، فقد اختلف وجه الحاجة فيه ، كما اختلف وجه الحاجة فيما ذكرت ؟

قيل : مهما احتاج اللون إلى تحيز الجوهر ، والجوهر يحتاج فى تحيزه إلى وجوده ، فقد احتاج اللون فى وجوده إلى وجود الجوهر ، فإن كان بواسطة فيجب أن يكون وجه الحاجة واحدا .

فإن قيل : إن الجوهر إذا احتاج فى كونه كائنا إلى وجود الكون ، والكون يحتاج فى وجوده إلى وجود الجوهر، وجب أن يكون وجه الحاجة واحدا !

قيل له : ولا سواء ، لأن الجوهر لا يحتاج فى وجوده إلى أن يكون كائنا فى جهة مخصوصة ، حتى إذا احتاج الكون فى وجوده إلى وجود الجوهر احتاج إلى أن يكون كائنا فى جهة مخصوصة ، فيلزم أن يحتاج الشيء إلى نفسه ؛ إذ قد

ثبت أنه يحتاج فى كونه كائنا فى تلك الجهة إلى وجود الكون ، فقد ظهر بهذا الفرقُ بين الموضعين .

ويدل على أن الجوهر لا يحتاج فى وجوده إلى اللون أنه لو كان كذلك لصح أن يوجد اللون مع عدم الجوهر، لأن من حق المحتاج إليه أن يصح وجوده مع عدم المحتاج ليتميز المحتاج من المحتاج إليه .

ألا ترى أن الحياة لما احتاجت فى وجودها إلى وجود البنية صح وجود البنية مع عدم الحياة ؟

ولا يجوز أن يحتاج الجوهر إلى اللون فى صفة تجب له فى حال وجوده ، لأن تلك الصفة لا تخلو : إما أن تكون كونه جوهرا ، أو كونه متحيزا ، أو كونه كائنا فى جهة دون جهة . ولا [يجوز أن] يحتاج فى كونه جوهرا إلى وجود اللون ، لأنه قد كان جوهرا فى حال عدمه ، ولأن اللون يقع على شىء وضدّه ، ولا يجوز أن يحتاج فى صفة من الصفات إلى أمرين ضدّين، ولأنه لو كان كذلك لكان لا يخلو اللون من أن يكون شرطا فى كون الذات جوهرا، أو يكون علة فيه . ولا يجوز أن يكون علة لأنه لا يجوز أن يكون صفة الذات موجبة عن علة، لاسيما ولا يجوز أن يكون المعنيان الضدّان يوجبان صفة واحدة . ولا يجوز أن يكون شرطا لأن صفة الذات لاتكون مقصورة فى صحتها وثبوتها على أمر زائد على الذات.

ولا يجوز أن يحتاج إلى اللون فى تحيزه لهذين الوجهين الآخرين اللذين ذكرناهما فى أنه لا يحتاج إلى اللون فى كونه جوهرا ، ولأنه قد ثبت أن اللون يحتاج فى وجوده إلى تحيز الجوهر، فكان يجب أن يكون كل واحد منهما محتاجا إلى صاحبه ، ووجه الحاجة واحد — وهذا محال ، لأنه يقتضى أن يكون الشىء محتاجا إلى نفسه .

ولا يجوز أن يحتاج إلى اللون فى كونه كائنا [فى جهة] ، لأنه لو كان كذلك لكان اللون يؤثر فى هذه الصفة كما يؤثر فيه وجود الكون ، ولو كان كذلك لاستحال أن ينتقل فى المحاذيات بلون واحد كما استحال أن ينتقل فيها بكون واحد، وكان يجب أن يستحيل أن تتعاقب عليه الألوان وهو فى محاذاة واحدة كما يستحيل أن تتعاقب عليه الأكوان والمحاذاة واحدة ، وكان يجب أن تكون الصفة الواحدة موجبة عن جنسين مختلفين، وكان يجب أن لا يحصل فى جهة إلا بجنس من اللون مخصوص ، وهذا يوجب أن يثبت من أجناس الألوان ما لا يتناهى كما يثبت من أجناس الأكوان ما لا يتناهى ، وكان يجب أن يكون اللون داخلا تحت مقدورنا كالكون ، لأن كون الجوهر كائنـا فى جهة إذا كان يقف على قصدنا ودواعينا ، وكان لا يجوز أن تؤثر أحوالنا فى نفس هذه الصفة ، فلا بدّ من أن تؤثر فى وجود ماله ولأجله تحصل هذه الصفة ، فإن كان اللون كالكون فى التأثير فى حصول هذه الصفة، فالواجب أن يكونا سواء فى أنهما يوجدان بنـا ، ولا يجوز أن يحتاج إلى اللون فى حكم يجب له فى حال وجوده ، لأن الحكم الذى يجب له فى حال وجوده لا يخلو من أن يكون : احتمالُه للعرض، أو منعهُ مثله من أن يحصل بحيث هو، أو صحةُ إدراكه بالحاستين .

وقد عرفنا أنه لا يجوز أن يحتاج إلى اللون فى احتماله للعرض ، لأنه ليس يخلو من أحد أمرين : إما أن يحتاج إليه فى احتمال نفس الكون أو يحتاج إليه فى احتمال عرض آخر — وقد عرفنا أنه لا يحتاج إلى اللون فى احتماله للكون لأجل أنه مع تحيزه يجب أن يكون فيه كون ، سواء وجد فيه اللون أو لم يوجد ، فإذن لا يحتاج فى احتماله ذلك إلى وجود اللون فيه ؛ ولأنه ليس بأن يقال : يحتاج فى احتماله للكون إلى وجود اللون فيه، بأولى من أن يقال : يحتاج فى احتماله للون إلى وجود الكون فيه — فيجب أن يكون كل واحد منهما مشروطا بصاحبه .

وبعد ، فإنه لو احتاج فى احتمال عرض من الأعراض إلى وجود اللون فيه لكان يحتاج ذلك العرض فى وجوده إلى وجود اللون — وقد عرفنا أنه لا يحتاج شىء من الأعراض إلى وجود اللون فيه .

وبعد فإن احتماله لبعض الأعراض حكم واحد ، وليس يجوز أن يحتاج فى ذلك الحكم إلى الشىء وضده . على أن احتمال الجوهر للعرض حكم يجرى مجرى الحقيقة للتحيز، فمع التحيز لا بدّ من ثبوته ، وجد اللون فيه أو لم يوجد، ولا يجوز أن يحتاج فى احتماله للون إلى وجود اللون فيه لأنه يحتمل الضدّين ويحتمل ما لا يتناهى . فكان يجب أن يوجد فيه الضدّان وأن يوجد فيه ما لا يتناهى من اللون ، ولا يجوز أن يحتاج إلى اللون فى منعه لمثله من أن يحصل بحيث هو، لأنه قد ثبت أن هذا الحكم واجب مع حصول التحيز سواء كان فيه لون أو لم يكن، ولأن الحكم الواحد لا يجوز أن يحتاج إلى الشىء وضدّه، ولأجل أنه كان يجب أن يكون هذا الحكم صادرا عن اللون مع أنه مقتضى عن التحيز، وبهذا أيضا نعلم أنه لا يحتاج إليه فى احتماله للعرض ولا فى صحة إدراكه بالحاستين .

وبعد ، فلو صح ذلك لكان لا مانع يمنع من جواز خلوه من اللون، وكان يجب أن يقال بأنه لو خلا من اللون لما صح إدراكه ، وكان يجب أن يجوز وجوده من غير أن يكون مدركا .

فقد ثبت بهذه الجملة أنه لا يحتاج الجوهر إلى اللون فى وجه من الوجوه .

ولا يجوز أن يوجب الجوهر اللون، لأنه لو كان كذلك لكان لا يخلو الإيجاب من أحد أمرين : إما أن يكون إيجاب العلة للمعلول ، أو يكون إيجاب السبب للمسبب .

ولا يجوز أن يقال إن الجوهر يوجب اللون إيجاب العلة للعلول ، لأن العلة لا توجب الذوات ، وإنما توجب الأحكام ، لأجل أن العلة لا توجب الصفة للذات دون غيرها إلا وتكون مختصة بها ، ولا تختص بها إلا وتكون موجودة ، فيترتب وجودها على وجود هذا المعلول ، فكيف يجوز مع هذا أن يكون وجود هذه الذات صادرا عنها ؟ على أن الموجب عن العلة يكون لأمر يرجع إلى ذات العلة ، والوجود بالحدوث يكون بالفاعل ، فلا يصح أن تكون العلة موجبة لوجود الذوات .

فإن قيل : أليس من قولكم أن السبب يوجب وجود المسبب لما هو عليه ، مع أن وجود المسبب بالفاعل يحصل ، فلم لا يجوز أن تكون العلة موجبة لوجود الذات وإن كان ذلك الوجود حاصلا بالفاعل ؟

قيل له : إن السبب فى الحقيقة لا يوجب وجود المسبب ، والموجب هو الفاعل ، يفعل المسبب عند فعله للسبب ،

وبعد ، فلو كان الجوهر يوجب اللون إيجاب العلة أو إيجاب السبب لما كان بأن يوجب أحد الضدين أولى من أن يوجب الضد الآخر ، لأنه لا مخصص يخصصه بإيجاب أحدهما دون الآخر ، وهذا يوجب أن يكون موجبا للضدين بل الأضداد فى حالة واحدة . ولا يلزم عليه الاعتماد فى توليده للكون ، لأن هناك ما يخصص لتوليده للكون فى أقرب الجهات إلى جهة محله لاستحالة الطفر على محله .

ومما يدل أيضا على أن الجوهر لا يوجب اللون إيجاب السبب للسبب أنه لو كان كذلك لوجب أن تشترك الجواهر كلها فى اللون ، لأنها جنس واحد . وبمثل هذا يعلم أنه لا يوجبه إيجاب العلة للعلول .

وبعد ، فكان يجب أن يصح أن يوجد الجوهر ويعرض عارض فيمنعه من توليده للون ، فيخلو من اللون ، لأن ذلك واجب فيما يوجبه السبب لينفصل موجَب السبب عن موجَب العلل .

فإن قيل : هذا لا يصح ، لأن العارض الذى يعرض فيمنعه من إيجاب اللون لا يكون إلا ألوانا أخر ، فلا يخلو من اللون ، لأنه بين أمرين : بين أن يوجد فيه لون قد أوجبه ، وبين أن يوجد لون ويمنع من إيجابه لما يوجبه .

قيل له : هذا لا يصح ، لأن الجوهر إذا جعل موجبا للون فليس يمكن أن يقال إنه موجب لجنس مخصوص دون غيره من الألوان . فإذا كان كذلك كان كل لون يخلقه الله تعالى فيه مبتدأ من جنس ما يجوز أن يتولد عن الجوهر ، فلا يصح أن يمنعه من التوليد؛ فإذن لا بدّ على هذا الموضوع إذا فعل الجوهر من أن يكون مولدا ، ولا بدّ من أن يقال إنه لا يجوز أن يوجد إلا ويكون مولدا للون — وقد عرفنا أن هذا لا يصح فيما يوجبه السبب ليتميز عما توجبه العلة .

دليل آخر : ويدل على صحة ما قلناه فى أصل المسألة أنه قد ثبت فيما بيننا جواهر وأجسام خالية من الطعوم والروائح ، فإذا صح ذلك فى الطعم والرائحة فالواجب أن يصح فى اللون ، لأن العقل لا يفصل بينهما ، والشبهة فيهما واحدة والطريقة فيهما واحدة .

فإن قيل : لم قلتم إن هاهنا جواهر خالية من الطعوم والروائح ؟

قيل له : نحن نستنشق الهواء والماء فلا نجد لها رائحة ، ولا نجد للهواء طعما ، وكذلك لا نجد الطعم لظاهر العنبة والإجاصة ، وإن جاور اللهاة — وقد عرفنا أن المدرك إذا حصل على الصفة التى عليها يدرك وحصل الواحد منا على

الصفة التى عليها يدرك وارتفعت الموانع فالواجب أن ندركه ويجب أن نعلم ما ندركه إذا لم يكن هناك لبس .

فإن قيل : إنما لا نتبينه لأنا ألفناه ،

قيل له : إن الإلف للشيء لا يقتضى أن لا يتبين ذلك عند الإدراك .

يبين ذلك أن أحدنا قد ألف الإدراك نفسه ومع هذا فإنه يتبين ما يدركه ، وإنما لا يتبين الهواء الرقيق الذى يجاور محل حياته لا لأجل أنه ألفه بل لأجل أنه محتاج فى تبينه لما يدركه إلى أن يكون هناك حركة نحو ما تحصل بهبوب الريح أو يكون هناك حرّ أو برد .

فإن قيل : إنما لا يتبين ذلك لأن فيه روائح مختلفة وطعوما مختلفة .

قيل له : يجب أن يتبين ذلك كما يتبين إذا خلط بعض الأجسام التى فيها طعوم وروائح ببعض — وقد عرفنا أنه ليس يجد حال هذه الأجسام كما ليس يجد حال ما ذكرناه من الأجسام التى لها طعوم مختلفة إذا امتزجت واختلطت .

فإن قيل : إنا لا نتبين ذلك لقلته ،

قيل له : إذا كان الجسم الذى نستنشقه كثير الأجزاء ، وفى كل جزء منها جزء من الرائحة ، فلا بدّ من أن يتبين ذلك كما يجب أن يتبين لون الجسم الكثير إن كان فى كل جزء منه جزء واحد من اللون .

دليل آخر : وأحد ما يدل على ذلك أن الصوت لا يحتاج فى وجوده بما نبينه من بعد إلى أكثر من المحل — وقد عرفنا أن المحل قد يخلو من الصوت رأسا مع احتماله [له] ، فالواجب أن يجوز أن يخلو من اللون لأنه لا فرق بين الأمرين .

ذكر جملة من أسئلتهم فى هذه المسألة والجواب عنها

سؤال : قالوا : لا يجوز أن يوجد الجوهر ولا يصح أن يرى ؛ ولا يجوز أن يرى إلا على هيئة ، والهيئة لا بدّ من أن تكون لونا من الألوان ، فلذلك يجب أن يقضى باستحالة خلو الجوهر من اللون .

الجواب : يقال لهم : قولكم : إن الجوهر لا يجوز أن يرى إلا على هيئة ، دعوى فيها تنازعون ، بل من جوّز خلو الجوهر من اللون يجوز أن يرى لا على هيئة .

فإن قيل : لا نتصور رؤية الجوهر من غير أن يكون على هيئة ، وإذا كان كذلك لم يجز ما قلتموه ،

قيل له : هذا دعوى أيضا ، بل يمكن تصوّر ذلك من دون أن يكون على هيئة بأن يرى منتقص الحال عن إدراك ما فيه من لون .

وبعد ، فإنه ليس يجب أن ينفى ما لا يمكننا تصوره ، فإنا لا نتصور أكثر ما نثبته من الأعراض ؛ ولا يصح تصور القديم ، ويصح إثباته مع ذلك .

وبعد ، فلو كان لا يجوز أن يرى إلا على هيئة لكان الواجب بما قدّمناه من الدليل أن يجوز أن يوجد الجوهر وإن كان لا تصح رؤيته بأن يكون خاليا من اللون .

سؤال : قالوا إن إدراكنا للجوهر من طريق اللمس مثل إدراكنا من طريق العين ، لأن الصفتين تتعلقان بمتعلق واحد على وجه واحد ، ومع هذا فإنا نفصل بين أن نرى الجوهر بالعين وبين أن ندركه باللمس ، وإنما نفصل بين الأمرين لأنا إذا أدركناه بالعين أدركنا بالعين اللون فيه . وليس كذلك سبيلنا إذا أدركناه لمسا . فثبت بذلك أنه لا يجوز أن يخلو الجوهر من اللون .

الجواب : يقال لهم : انما نفصل بين أن ندرك الجوهر بالعين وبين ان ندركه باللمس ، و إن كانت الصفتان مثلين لاختلاف طريقهما لا لأجل ما ظننتموه — وقد عرفنا أن أحدنا يفصل بين أن يعلم وجود الشيء بالخبر و بين أن يعلمه بالإدراك ، و إن كان العلمان مثلين لاختلاف طريقيهما .

و بعد ، فلو كنا ندرك السواد باللمس عند إدراكنا للجوهر لكنا نفرق مع ذلك بين أن ندرك الجوهر واللون بالعين وبين أن ندركهما باللمس ، وكان لا يجب لمكان هـذه التفرقة إثبات معنى آخر فى الجوهر تتعـلق الرؤية به دون الإدراك لمسا — وكذلك سبيل ما ذكروه .

سؤال : قالوا : لو جاز خلو الجـوهر من اللون لجاز أن تجتمع فيـه الألوان المتضادّة .

الجواب : أن ما ذكروه جمع بين أمرين مختلفين من غير علة .

و بعد ، فإنه يقال لهم إن الخلو لا يقاس على الاجتماع ؛ لأن هـذه الأضداد كما تتضاد فى الوجود لا تتضاد فى العدم ، ولا يمتنع خلو الجوهر من هذه الأضداد ، و إن استحال وجود هذه الأضداد فيها .

يبين ما قلناه أن الأحمر قد انتفى عنـه السواد والبياض ، وصح ذلك فيه و إن استحال اجتماع السواد والبياض فيه .

فإن قالوا : إنمـا قلنا ذلك لأن بعد أحدهما فى العقول كبعد الآخر ،

قيل لهم : بماذا علمتم أن بعد أحدهما كبعد الآخر فى العقول ؟

فإن آدّعوا الضرورة لم يصح ، لأنا لا نعلم ذلك ؛ و إن قالوا نعلم ذلك باستدلال طولبوا بإيراد الدلالة عليه — ولن يجدوا إليها سبيلا .

سؤال : قالوا : قد عرفنا أن الجوهر يستحيل خلوه من الكون ، وإنما استحال خلوه من ذلك لأنه يحتمله . وهذه العلة حاصلة فى اللون فيجب أن يستحيل خلوه من اللون .

الجواب : يقال لهم : لم قلتم إن الجوهر إنما استحال خلوه من الكون لأنه يحتمله ؟

فإن قالوا : إن الجوهر لما لم يحتمل ذلك وجب خلوه منه ، والعلة هى التى يثبت الحكم بثبوتها ويزول بزوالها ؛

قيل لهم : هذا القدر لا يدل على صحة العلة ، لأنا نعلم أن الجوهر يجب تحيزه عند وجوده ويستحيل ذلك عند عدمه ، ومع ذلك فإنه لا يجوز أن يعلل التحيز بالوجود ، وإنما يقضى بصحة العلة اذا ثبت الحكم بثباتها وزال بزوالها ، ولا يكون هناك أمر آخر يكون تعليق الحكم به أولى .

ثم يقال لهم : ما أنكرتم أن الجوهر إنما استحال خلوه من الكون لأنه لتحيزه لا يوجد إلا ويكون فى جهة من الجهات ، ولا يحصل فى تلك الجهة إلا لوجود الكون ، فلهذا استحال خلوه من الكون لا لأنه يحتمله . وهذه العلة مفقودة فى اللون لأن الجوهر بما بيناه من قبل كما يحصل فى جهة لوجود الكون لا يحصل فيها لأجل اللون ؟

ثم يقال لهم : لو كان احتمال الجوهر لعرض من الأعراض يقتضى وجود ذلك العرض فيه لوجب أن يوجد فى المحل الضدان لأنه يحتملهما ، بل كان يجب أن يوجد فيه ما لا نهاية له من الأعراض ، لأنه يحتمل ما لا يتناهى .

سؤال : قالوا : قد عرفنا أن الجوهر لا يجوز أن يخلو من اللون بعد وجوده فيه ؛ فوجب أن لا يجوز خلوه منه فى حال من الأحوال ،

قيل له : إنما لم يجز خلو الجوهر من اللون بعد وجوده فيه لأجل أنّ اللون إذا انتفى مع جواز أن لا ينتفى فلابد من أمر يؤثر فى انتفائه، وذلك الأمر ليس الا طرق الضد . وحال ذلك الضد كحاله فى أن البقاء جائز عليه، فيجب أن لا يجوز خلوه منه بعد وجوده فيه .

وليس كذلك سبيل الجوهر اذا لم يوجد فيه لون من الألوان أصلا، لأن العدم المستمر لا يكون متعلقا بوجود ضد أو ما يجرى مجرى الضد كالعدم المتجدد مع جواز أن لا يتجدد .

ألا ترى أن السواد كان معدوما قبل وجود الجوهر، ولم يكن عدمه متعلقا بوجود ضدّ لما كان مستمرا .

مسألة فى أن الجوهر لا يجوز أن يكون باقيا لعلة

لا خلاف بين شيوخنا فى أن الجسم لايجوز أن يكون باقيا ببقاء، وقد قال بذلك شيخنا أبو الحسين الخياط، وقال بأن الجوهر يعدم بأن يتعلق كون القديم تعالى قادررا بإعدامه . وقال أبوحفص القرميسينى : الباقى لايكون باقيا ببقاء، وذهب مذهب أبى الحسين فى إفناء الجواهر . وقال أبو القاسم إن الجوهر يكون باقيا ببقاء يحله .

والذى يدل على صحة ما نذهب إليه وجوه :

أحدها أن الباقى ليس له بكونه باقيا صفة زائدة على وجوده، و إنما يفيد استمرار الوجود . واستمرار الصفة لايجوز أن يكون صفة زائدة عليها كما أن استمرار العدم لايكون صفة زائدة على العدم .

يبين ذلك أن الوجود إذا كان يتجدد حالا بعد حال فالصفة التى له بالوجود هى التى كانت من قبل . وقد عرفنا أن هذه الصفة من قبل لم تكن لعلة، فكيف

يصح أن تكون فى الثانى لعلة ؟ وهل هـذا إلا القول بأن العـلة الموجبة للصفة متراخية عنها ! ؟

فإن قيل : لم قلتم إن الباقى ليس له بكونه باقيا صفة زائدة على وجوده ؟

قيل له : لأجل أن كل من علمه أو علم غيره موجودا متوالى الوجود فقدعلمه باقيا ، وكل من علمـه أو علم غيره باقيا فقـد علمه موجودا غير متجدد الوجود . فلوكان له صفة زائدة على ماقلنا لكان لايمتنع أن يعلم أحدهما ولا يعلم الآخر ، ولأنه كان لايمتنع أن يحصل هواء وغيره موجوداً[1] غير متجدد الوجود ولايكون باقيا ، أو يكون هواء وغيره باقيا ولا يكون موجودا غير متجدد الوجود .

وبعد ، فإنه ليس يمكن إثبات الصـفة للذات ولايكون إلى إثباتها سـبيل لا من طريق الضرورة ولا من طريق الدليـل ، ولسنا نعلم للباقى بكونه باقيا صفة زائدة على ماقلناه ، ولايمكن أن تعلم فيجب أن لايفيد قولنا : «باقٍ» أمرا زائدا على أنه متوالى الوجود .

فإن قيل : يمكن أن يستدل على ذلك بأن يقال : قد وجدناهم يسمونه باقيا بعد أن لم يسموه بذلك مع وجوده فى كلتا الحالتين !

قيل له : لا يصح الاستدلال بالعبارات على الصفات ، كما لا يصح الاستدلال بها على المعانى ، ويجب أن تكون الصفات معلومة أولاً ثم يعبر عنها ، وكذلك المعانى .

* * *

وأحب أن أخلص من هذا كله بفرض يتلخص فى إن هـذا الكتاب لعله كتاب « ديوان الأصول » لأبى رشيد سعيد بن محمـد النيسابورى رئيس المعتزلة

---

(١) هكذا الأصل .

بعد القاضى عبد الجبار وأنه ربما يكون هو الكتاب الذى سئل القاضى أن يصنفه فلم يتسع له وقته ، فأحال ذلك على أبى رشيد .

وإن كون كتابنا على هـذه الصورة من التفصيل والبسيط ، بحيث استغرق الكلام فى التوحيد وحده كل هذا الكتاب بما فيه من أخذ ورد، يجعله حقيقا بأن يسمى " ديوانا " .

أما كيف يكون تعليقًا على كتاب لأبى على بن خلاد فلابدّ من التنبيه إلى إن أبا على ألف كتاب « الأصول والشرح » ثم إن القاضى عبد الجبار ألف فى « شرح الأصول الخمسة » ، فطبيعى أن يتصل كتاب «ديوان الأصول» بالكتابين . وهذا هـو السبب فى كثرة ذكر رأى قاضى القضـاة فى مختلف المسائل بعـد ذكر رأى مؤلف الكتاب الذى هو موضوع التعليق . وكتب المعتزلة على كل حال مرتبطة فيما بينها .

وكم يتمنى الباحث أن يعثر على مخطوطات جديدة تساعد على معرفة الحقيقة .

ومهما كان الأمر فإن لكتابنا قيمته الذاتية الكبيرة ، وخصوصا لأنه يشير إلى آراء كثيرين من المخالفين وينقدها — ونحن لا نعرف بعضها إلا فيه .

وأخيرا فإنه كله فى التوحيد ومقدّماته ، وهو يعوّض علينا فقد الأجزاء الأولى من كتاب « المغنى » للقاضى عبد الجبار .

* * *

ومخطوطنا مخروم من أوله ؛

والتأمل فى الأبواب الأساسية التى اشتمل عليها وفى ترتيبها يدل على أن هذا الكتاب هو الشطر الأول من مصنف كبير وأن ما لدينا من هذا الشطر الأول هو القسم المشتمل على الكلام فى إثبات وجود الله وإثبات صفاته، أعنى القسم الخاص بالتوحيد .

وقد جرت عادة علماء المعتزلة على الكلام فى أصل التوحيد قبل الكلام فى بقية أصولهم .

لكن ما مقدار القسم المخروم من أول الكتاب ؟

من المعروف عن علماء المعتزلة أنهم فى العادة بعد كلام تمهيدى فى مسألة النظر العقلى ووجوبه والكلام فى تعيين الطريق الذى يكون النظر فيه مؤديا إلى معرفة الله تعالى والكلام فى ما يشبه ذلك ويلحق به، يشرعون فى إثبات المقدمات الأساسية التى ينبنى عليها الدليل على حدوث الأجسام وعلى ضرورة وجود المحدث لها .

وكان أبو الهذيل العلاف، شيخ المعتزلة المتوفى عام ٢٣٥ هـ، هو أول من وضع هذه المقدمات (١) — التى سميت دعاوى، نظرا لأنها جعلت موضوع بحث وبرهنة — وهو الذى حصرها فى أربع دعاوى بنى عليها الاستدلال على إثبات وجود الله ؛ ثم تابعه فى ذلك بقية شيوخ المعتزلة . وهذه الدعاوى — بحسب حكاية القاضى عبد الجبار — هى :

١ — فى الأجسام معانٍ هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ،

---

(١) راجع ص ١٠١ مما يلى — وانظر كتاب شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار، مخطوط رقم ١٨٧٢ بمكتبة أحمد الثالث، استانبول، ورقة ١٦ و . وقد أعد الدكتور عبد الكريم العثمان هذا المخطوط للنشر . وهو تفضل مشكورا باطلاعنا على هذا الموضع من كتاب شرح الأصول الخمسة — وقد ظهرت النشرة فعلا بالقاهرة ١٩٦٥ .

٢ — وهذه المعانى محدثة ،

٣ — والجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها ،

٤ — فإذا كان الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها .

وصاحب هـذا الكتاب الذى نقـدمه للقراء يقـول إن أبا الهذيل أول من أثبت الدلالة المبنيـة على الدعاوى الأربع . ولا شك أنه علـيم بما ذكره القاضى عبد الجبار .

ونحن لو نظرنا فى الأبواب الأولى الأساسية فى هذا الكتاب ووضعناها بإزاء المقدمات أو الدعاوى التى ذكرها عبـد الجبار حكاية لطريقة أبى الهذيل لوجدنا التطابق تاما من حيث جوهر الاستدلال .

ونحن نسـتطيع أن نفترض أن القسم المخروم من هـذا الكتاب الذى نقدمه يتناول إثبات وجود الأكوان التى هى الاجتماع والافتراق والحـركة والسكون . والدليل على ذلك أن أول عنوان أساسى نجده فيه هو الكلام فى أن الجسم لا يخلو من هذه الأكوان ؛

والكلام فى إثبـات أن الجسم لا يمكن أن يخـلو من الأكوان يأتى بطبيعة الحال بعد إثبات أنها موجودة .

* * *

وأول الشـطر الذى وصل إلينا من كتابنا (ص ٣ — ٤) هـو فى الغالب استطراد فى إثارة الاعتراضات والجواب عنها .

أما أول ما يمكن أن يعتبر نقطة بداية جديدة فى سير الاستدلال فهو فى ص ٤ س ١٠ :

"ومنها أن الجسم لو كان مجتمعا لعدم معـنى لمـا وقف على أحوالنا . فلمـا وقف على أحوالنا علمنا أن لأحوالنا فى ذلك تأثيرا . فإذا ثبت أن تأثير أحوالنـا لا يجوز أن يكون فى نفس الصفة وجب أن يكون فى معنى من المعانى" .

ثم يلى ذلك[1] وجوه أخرى لإثبات القضية نفسها ، وهى أن الجسم لا يكون مجتمعا لعدم معنى ، أعنى أنه لا يكون مجتمعا لعدم "معنى" هو الافتراق ، كما لا يكون مفترقا لعدم معنى هو الاجتماع .

وفى الفصل التالى (ص ٨ فما بعده) يدور الكلام حول إبطال أن يكون الجسم مجتمعا لوجود الاجتماع ، اعنى حول ابطال تعليل الاجتماع بنفسه وجودًا وعدما .

والقارئ الذى ليس خبيرا بالدعاوى التى جعلها المعتزلة مقدمات أقاموا عليها الدليـل على حدوث أجسام هـذا العالم وضرورة وجود محدث لهـا لا يمكن أن يفهم المقصود من الكلام الطويل الذى يدور فى أول كتابنا حول تعليل الاجتماع والافتراق فى الأجسام وما تفرع عن ذلك أو ارتبط به من مسائل .

لكن هذا كله من جملة مايشتمل عليه إثبات الدعوى الأولى أو المقدمة الأولى لإثبات حدوث الأجسام عنـد المعتزلة ، وهى الدعوى التى لا بد أنها كانت ضمن الشـطر المخروم فى أول كتابنا ، وهى أنه توجد فى الجسم معانٍ مغايرة له ، وهى : الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، وهى المعانى المسماة : الأكوان[2] .

فالمؤلف يريد أن يثبت أن اجتماع الأجسام وافتراقها لا يمكن أن يكون إلا لوجود " معـنى " ، وأن الفاعل المؤثر فى الاجتماع والافتراق يفعـل و يؤثر فى هذا المعنى ، وأن يبطل كل ماعدا وجود معنى من احتمالات مثل أن يكون الجسم

---

(١) ص ٥ س ٣ — ٥ ، س ٦ — ٨ ، س ١٠ فما بعده .

(٢) راجع ما يلى ص ١٥

مجتمعا لذاته أو لصفة من صفاته أو لوجوده أو لحدوثه أو لعدم الافتراق أو بالفاعل ... ... الخ[1].

وهذا فرع للكلام فى إثبات أنه توجد أكوان — وهذه هى الدعوى الأولى .

وإذا كنا نجد فى أول الكلام فى إثبات هذه الدعوى فى تعليق ششديو مثلا :

" فصل : الغرض به الكلام فى الدعوى الأولى من الدعاوى الأربع ، وهو الكلام فى إثبات الأكوان التى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ... وتحرير الدلالة على ذلك هـو أن الجسم حصل مجتمعا فى حال كان يجوز أن يبقى مفترقا ، والحال واحدة والشرط واحد ، فلا بد من أمر مخصص له ولمكانه حصل مجتمعا ، وإلا لم يكن بأن يحصل على هذا الوجه أولى من خلافه — وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى ".

وإذا كنا أيضا نجد فى مجموع ابن متويه فى باب إثبات الأكوان :

" قـد صح فى الجوهر أنه يتحرك يمنة مع جواز تحركه يسرة بدلا منه ، والحال واحدة والشرط واحد ، فلابد من مخصص — وليس ذلك إلا وجود معنى " .

وإذا كنا نجد فى تعليق الفرزاذى :

" فصل : الغرض بهذا الفصل الكلام فى الدعوى الأولى ، وهى[2] أن فى الجسم معنى غيره ، والدليل على ذلك هـو[3] أن الجسم حصل متحركا مع جواز ألا يحصل

---

(١) راجع هذه الاحتمالات وإبطالها فى تعليق الفرزاذى على شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ورقة ١٧ ظ — ١٩ و من مخطوط صنعاء (٧٣ علم الكلام — مصور دار الكتب المصرية رقم ٢٧٨٠٠ ب) وفى تعليق أبى محمد بن ما نكديم المعروف بششديو على شرح الأصول الخمسة — أيضا مخطوط صنعاء (١٩٠ علم الكلام — ، مصـور دار الكتب رقم ٢٧٧٩٩ ب) ورقة ١٣ و — ١٤ ظ ، وفى المجموع فى المحيط بالتكليف لابن متويه (مخطوط ٣٥٧ عقائد — تيمورية) ص ١٨ — ٢٧ .

(٢) فى الأصل : وهو (٣) أصل : وهو

متحركا، والحال واحدة والشرط واحد[1]، فيجب أن يكون هاهنا مخصص وأمر مؤثر في كونه متحركا، وليس ذلك إلا وجود معنى وهو الحركة " .

فاننا ليس عندنا أول كلام مؤلف كتابنا في الدعوى الأولى ، لكنه أشار إليها في سياق كلامه بعد ذلك (ص ٢٤) بقوله :

«اعلم أنا قد بينا أن الجسم اجتمع مع جواز ألا يجتمع، والحال واحدة والشرط واحد ، فيجب أن يكون ذلك لأمر مخصص ، ثم قسمنا المخصص فأبطلنا ماعدا وجود معنى " .

ويتبين من مقارنة كلام مؤلف كتابنا بما ذكرناه من كلام المعلقين على شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار مقدار التطابق في الفكرة والألفاظ .

ونحب أن نبدأ بهذا بيان أن كتابنا يرتبط بمدرسة هؤلاء المعلقين .

إن كل هـذا الجزء من كتابنا لا يعـدو — رغم طوله — الكلام في إثبات الدعاوى الأربع و إثبات حدوث الأجسام ووجود المحدث والكلام في بعض صفاته — مع مناقشة كل المشكلات المتعلقة بذلك والرد على كل الاعتراضات والشبه .

ولو وضعنا هذا كله بإزاء نظيره عند المعلقين على شرح الأصول الخمسة لوجدنا أن كتابنا يشتمل على جوهر كلام القاضي في المسائل الأساسية . ومع أن مؤلف كتابنا يتابع بوجه عام المعلقين على كتب القاضي في ترتيبهم للأبواب الأساسية فإنه في ذكره للأدلة وفي اختياره لموضعها وأيضا في اختياره للأمثلة مستقل إلى حدّ كبير .

ونحن قد قارنا ما في كتابنا بما في تعليق كل من ششديو والفرزاذي ومجموع ابن متويه مقارنة دقيقة تبين لنا منها أن كتابنا لا يمكن أن يقدر حق التقدير، وأن

---

(١) أصل : واحدة

بعض ماورد فيه لايفهم الفهم الكامل، إلا بعد الاطلاع على مصنفات العلماء الذين علقوا على الأصول الخمسة . وأيضا يمكن بذلك تصحيح بعض الأخطاء فى كتابنا .

والمقام لا يتسع لذكر النصوص المتشابهة من كتابنا ومن هـذه المصنفات . ونشير على القارئ بأن يرجع إلى تعليق ششديو من ورقـة ١٢ ظ إلى ورقة ٢٩ ا وتعليق الفرزاذى من ورقة ١٤ ظ إلى ورقة ٢٣ ظ ومن ورقة ٣٠ ظ إلى ٢٩ ظ، ومجموع ابن متويه من ص ١٥ إلى ٨٤، وهو عند النظر الطويل فى كتابنا سيجد أنه لاتكاد توجد فيه فكرة أساسية ولا دليل أساسى ولا مفهوم ولاتعريف إلا وله نظير فى تلك المصنفات وإن كان كتابنا أكثر تفصيلا فى إثارة الاعتراضات والرد عليها .

ولا نحب أن نضن على القارئ بذكر بعض النصوص من هـذه المصنفات مع الإشارة إلى ما يقابلها من كتابنا .

على أنه نظرا لأن بعض كلام مؤلفنا فى الدعوى الأولى من الدعاوى الأربع مخروم من أول الكتاب فإنى قـد آثرت ، ملأً للفجوة وتحقيقا للفائدة ، أن آتى هنا أولا بالنص الكامل للكلام فى هـذه الدعوى ، كما نجـده عند الفرزاذى[1] — وكتابنا هو فى الحقيقة أقرب إلى كتاب الفرزاذى منه إلى غيره .

« فصل : الغرض بهذا الفصل الكلام فى الدعوى الأولى وهو[2] أن فى الجسم معنى غيره .

والدليل على ذلك هو[3] أن الجسم حصل متحركا مع جـواز أن لا يحصل متحركا ، والحال واحدة والشرط واحد[4] . فيجب أن يكون هاهنا مخصص وأمر يؤثر فى كونه متحركا — وليس ذلك إلا وجود معنى وهو الحركة .

---

(١) تعليقه المخطوط المشار إليه ورقة ١٧ ظ س ١٢ — ١٩ و .

(٢) هكذا الأصل — وقد تركناه كما هو (٣) أصل : وهو (٤) أصل : واحدة

فإن قيل : ولم قلتم إن الجسم حصل متحركا مع جواز أن لا يحصل متحركا؟

قيل له : هذا معلوم ضرورة فى الجسم الذى نقدر على التصرف فيه ، وإنما تشتبه الحال فى الجسم الذى لانقدر على التصرف فيه . فنقول إن هذا الجسم إنما جاز أن يكون متحركا لتحيزه ، وكل ماشاركه[1] فى التحيز وجب أن يشاركه[1] فى جواز كونه متحـركا .

ولأنه لو كان كونه متحركا واجبا لا ستغنى عن محرك يحركه ، كما أن الصوت لمـا وجب عدمه فى الثانى استغنى عن معدم يعدمه .

وكما أن وجود القديم تعالى لمـا كان واجبا استغنى عن موجد يوجده ، كذلك فى مسألتنا .

ولو جاز [أن يكون[2]] كونه متحركا واجبا لا ستغنى عن محرك يحـركه — ومعلوم خلاف ذلك ، فـلا يكون واجبا . وإذا لم يكن واجبا وجب أن يكون جائزا لامحالة .

فإن قيل : ولم قلتم إن الحال واحدة والشرط واحد[3] ؟

قيل له : لأنا نريد بالحـال التحيز وبالشرط الوجـود . والتحيز والوجـود فى الحالين على سواء .

فإن قيل : ولم قلتم إنه لابد من أمر ومخصص ؟

قيل له : هذا نعلمه بأدنى تأمل — وطريقه أن هذا الجسم إذا جازت عليه صفات كونه متحـركا وكونه ساكنا ، ثم خرج بإحدى الصفتين من الجـواز إلى

---

(١) أصل : ما شاركها .... أن يشاركها (٢) زيادة من عندنا للإيضاح

(٣) أصل : واحدة

الاستحالة ، وبالثانية[1] من الجواز إلى الوجوب ، فلولا أمر من الأمور وإلا لما كان بأن يخرج بإحدى[2] الصفتين إلى الوجوب وبالأخرى إلى الاستحاله أولى من العكس[3] .

فإن قيل : ولم قلتم إن ذلك الأمر ليس إلا وجود معنى ؟

قيل له : ذكر فى الكتاب أنه لا يخلو : إما أن يكون متحركا لذاته وصفة من صفاته ، أو يكون متحركا لغيره .

لا يجوز أن يكون متحركا لذاته وصفة من صفاته .

وإذا كان متحركا لغيره فلا يخلو : إما أن يكون تأثيره على سبيل الصحة

أو يكون تأثيره على سبيل الإيجاب .

لا يجوز أن يكون تأثيره على سبيل الصحة ، لأنه يكون بالفاعل ، ولا يجوز أن يكون الجسم متحركا بالفاعل .

وإذا كان تأثيره على سبيل الإيجاب فلا يخلو [١٨ و] : إما أن يكون معدوما أو موجودا .

لا يجوز أن يكون معدوما ، فيجب أن يكون موجودا — وهو الذى أردناه .

وذكر شيخنا أبو على بن خلاد أنه لا يخلو : إما أن يكون متحركا لحدوث نفسه أو لعدم نفسه أو لعدم معنى أو لوجود معنى — والأقسام كلها باطلة ، فلم يبق إلا أن يكون متحركا لوجود معنى ، وهو الحركة .

وهذه القسمة غير حاصرة ، بل تحتمل الزيادة .

---

(١) أصل : وبالثانى (٢) أصل : من أحدى

(٣) أصل : بالعكس .

وقد قيل إنه لا يخلو من أقسام تسعة: إما أن يكون متحركا لذاته، أو لما هو عليه فى ذاته، أو لوجوده، أو لحدوثه، أو لحدوثه على وجه، أو لعدمه، أو لعدم معنى، أو بالفاعل، أو لوجود معنى — والأقسام كلها باطلة، فلم يبق إلا أن يكون متحركا لوجود معنى، وهو الحركة.

وهذه القسمة، وإن كانت حاصرة إلا أنها غير مترددة بين النفى والإثبات. فللخصم أن يشغّب فى المطالبة بقسمة أخرى — فالصحيح ما بدأنا بذكره.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون متحركا لذاته أو لما هو عليه فى ذاته أو لوجوده أو لحدوثه؟

قيل له: لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون متحركا أبدا وأن لا يخرج عن كونه متحركا مادامت ذاته أو ما عليه فى ذاته أو وجوده — ومعلوم خلافه. ولأنه لو كان متحركا لذاته أو لما هو عليه فى ذاته أو لوجوده لوجب إذا كان ساكنا أن يكون ساكنا لذاته أو لما هو عليه فى ذاته أو لوجوده. وإذا كان كذلك لم يكن بأن يكون متحركا أولى من أن يكون ساكنا. فيجب أن يكون متحركا ساكنا فى حالة واحدة — وهذا محال ماأدى إليه وجب أن يكون محالا.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون متحركا لحدوثه؟

قيل له: لأنه لو كان كذلك لوجب أن لا يكون متحركا فى حالة البقاء لعدم العلة، وهو الحدوث، لأن الحدوث إنما هو تجدد الوجود، وتجدد الوجود لا يثبت فى حالة البقاء.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الجسم متحركا لحدوثه على وجه؟

قيل له: لأنه ليس هاهنا وجه معقول يمكن أن يشار إليه، فيقال: الجسم يكون متحركا لحدوثه على ذلك الوجه.

وفارق الحال فى ذلك الحسن والقبح وغيرهما ، لأن هناك وجوها[1] معقولة ، فيمكن أن تعلق الأحكام بها .

وبعد : فإنه لو كان كذلك لوجب أن لا يكون الجسم متحركا فى حالة البقاء لعدم العلة وهو حدوثه على وجه .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون متحركا لعدمه ؟

قيل له : لأنه لو كان كذلك لوجب أن لا يكون متحركا فى حالة الوجود لعدم العلة وهو العدم — ومعلوم خلافه . ولأن العدم يحيل الحكم ، وما أحال الحكم لايجوز أن يكون مؤثرا فيه . ألا ترى أن الموت لما أحال كون الذات عالما لا يجوز أن يكون مؤثرا فيه — كذلك فى مسألتنا .

فإن قيل : لم لايجوز أن يكون متحركا لعدم معنى ؟

قيل له : لأنه لو كان كذلك لوجب إذا عدم المعنيان عن الجسم أن يكون متحركا ساكنا فى حالة واحدة — وهذا محال .

فإن قيل : إنا لانقول : يعدم المعنيان عن الجسم ، بل نقول : يوجد أحدهما فى حال عدم الآخر ، توجد الحركة فى حال عدم السكون ، ويوجد السكون فى حال عدم الحركة .

قيل له : قد أقررت بإثبات الأعراض وكفيتنا مؤونة المناظرة فى هذا الباب . ثم إنا نبين لهم عدم المعنيين عن الجسم فنقول : الجسم إذا تحرك اليوم فالسكون عنه معدوم ، وإذا سكن غدا فالحركة عنه معدومة ، وبعد غد الحركة والسكون عنه معدومان ، فيجب أن يكون الجسم متحركا ساكنا فى حالة واحدة — وهذا محال .

---

(1) أصل : وجوه .

ولا يمكن أن يقال إن السكون المعدوم عنــه فى اليوم الأول يعود فى اليوم الثانى ، لأن العود [١٨ ظ] فى(١) مقدورات العباد لا يصح .

فإن قيل : أليس عنــدكم [أن] الجسم يكون متحركا لوجود الحركة وساكنا لوجود السكون ، ولا يلزم أن يكون الجسم متحركا ساكنا فى حالة واحدة ؟ فهلا جاز أن نقــول : الجسم يكون متحركا لعــدم السكون ، وساكنا لعــدم الحركة ، ولا يلزم عليه أن يكون الجسم متحركا ساكنا فى حالة واحدة ؟

قيل له : فرق بينهما ، لأن الحركة والسكون تتضادان فى الوجود ، فلتضادهما يستحيل وجودهما ، وإذا استحال وجودهما لم يلزم أن يكون الجسم متحركا ساكنا فى حالة واحدة . وليس كذلك ما ذكرتم ، لأنكم عللتم كون الجسم متحــركا بعدم(٢) السكون وساكنا بعدم(٢) الحركة . والحركة والسكون لا يتضادان فى العــدم كما يتضادان فى الوجود ؛ لأن عدم الضدين عن الجسم يصح . ألا ترى أن الأحمر قد عدم عنه السواد والبياض ؟ فيجب إذا عدم المعنيان عن الجسم أن يكون الجسم متحركا ساكنا فى حالة واحدة — وهذا محال .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون متحركا لوجود الحركة وساكنا لعدم الحركة ؟

قيل له : لأنه لو كان كذلك لوجب إذا وجــد [فيه(٣)] حركة من جهة زيد وعدم عنه حركة من جهة عمرو أن يكون الجسم متحركا ساكنا فى حالة واحدة — وهذا محال ما أدى إليه وجب أن يكون محالا .

وبعد ، فإن العدم مقطعه الاختصاص ، فليس بأن يوجب كون هذا الجسم ساكنا أولى من أن يوجب كون سائر الاجسام ساكنة ، لعدم الاختصاص . فيجب أن يوجب كون سائر الأجسام ساكنة — وهذا محال .

(١) غير متميزة فى الأصل .   (٢) أصل : لعدم .   (٣) زيادة من عندنا .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون متحركا بالفاعل ؟

قيل له : لأن الواحد منا لو قـدر على أن يجعل الجسم متحركا من غير معنى قدر على إيجاده، لأن من قدر على أن يجعل ذاتا من الذوات على صفة من الصفات من غير معنى قدر على إيجاده .

والدليل عليه الكلام ، فإن من قـدر على أن يجعل الكلام أمرا ونهيا و وعدا ووعيدا قدر على إيجاده . وعكسه كلام الغير، فإنه لما لم يقدر على إيجاده لم يقدر على أن يجعله على صفة .

فإن قيل : قولكم : إن من قـدر على أن يجعل الكلام أمرا ونهيا قـدر على إيجاده لا يستقيم على أصلكم ، لأن عنـدكم : الواحد منا لا يكون قادرا على أن يجعل الكلام أمرا ونهيا من غير معنى ، و إنما يكون قادرا على أن يجعل الكلام أمرا ونهيا لمعنى هو الإرادة والكراهة ! !

قيل له : هذا لا يصح ، لأنا لا نقول : الواحد منا إنما يقدر على أن يجعل الكلام أمرا ونهيا لمعنى هـو الإرادة والكراهة ، وإنما نقول : الواحد منا يقدر على أن يجعل الكلام أمرا ونهيا بكونه مريدا أو كارها، حتى لو صح منه أن يكون مريدا وكارها لا بإرادة وكراهة صح أن يجعل الكلام أمرا ونهيا .

فإن قيل : ليس بأن يقال فى كلام الغير : لم يقـدر على الصفة لأنه لم يقدر على الإيجاد ، أولى من أن يقال : لم يقدر على الإيجاد لأنه لم يقدر على الصفة ، فيؤدى إلى أن لا يتميز المعلّل من المعلّل به . ومن شأن ما نجعله علة أن تكون متميزة من المعلل به . فإذا لم يتميز دل على فساد العلة .

قيل له : هـذا لا يصح ، لأنه بأن يقال : لم يقـدر على الصفة لأنه لم يقدر على الإيجاد ، أولى ؛ لأن القـدرة على الإيجاد أصل للقدرة على الصـفة ، والقدرة

على الصفة فرع للقــدرة على الإيجاد . وإذا كان كذلك فلأن يجعــل فساد الفرع معللا بفساد الأصــل أولى من أن يجعل فساد الأصل معللا بفساد الفرع . ثم إن هذا باطل بالساهى والنائم ، لأنهما قادران على الإيجاد ولا يقدران على جعل الكلام على صفة — فبطل ما قالوه .

دليل آخر على أن كون الجسم متحركا لا يجــوز أن يكون بالفاعل ، وهو أنه لو كان كون الجسم متحركا بالفاعل لوجب فى كل من قــدر على أن يجعله متحركا من غير معنى أن يقــدر على أن يجعــله على سائر صفاته التى يكون عليها بالفاعل[1] ، فيصح أن يجعله أسودا وأبيضا[2] وحلوا ومرا وحامضا ، لأن من قدر على أن يجعل ذاتا من الذوات على صفة من الصفات من غير معنى قدر على أن يجعله على [١٩ و] سائر صفاته التى يكون عليها بالفاعل .

والدليل على صحة هذا ، الكلام ؛ فإن من قــدر على أن يجعل الكلام أمرا ونهيا وخبرا من غير معنى قــدر على أن يجعله على سائر صفاته التى يكون عليها بالفاعلين ، من كونه وعدا ووعيدا وعرضا و جحودا وتهديدا وغير ذلك . وإنمــا قدر على أن يجعله على سائر صفاته التى تتعلق بالفاعلين لأنه قدر على أن يجعله على صفة من الصفات من غير معنى .

والدليل على ذلك كلام الغير ، فانه لمــا لم يقدر على أن يجعله على صفــة من الصفات [من] غير معنى لم يقــدر على أن يجعله على سائر صفاته التى يكون عليها بالفاعلين . كذلك فى مسألتنا : لو كان الفاعل قادرا على أن يجعــل الجسم متحركا من غير معنى لوجب أن يكون قادرا على أن يجعله على سائر صفاته التى يكون عليها بالفاعلين من كونه أسودا وأبيضا وحامضا وحلوا[2] — ومعلوم خلاف ذلك .

(١) أصل : التى يتعلق عليها بالفاعل — ولعــل الأصل : التى تتعلق بالفاعل . ونحن قد أصلحنا العبارة متابعة لمــا يلى مباشرة . (٢) هكذا الأصل وقد تركناه .

فثبت ان كونه متحركا لا يجوز أن يكون بالفاعل .

فإن قيل : أليس [أن] القدرة على جنس[1] لا يوجب[2] القدرة على سائر الأجناس ، فكذلك القدرة على صفة لا يوجب القدرة على سائر الصفات ،

قيل له : هذا لا يصح ، لأنا قلنا : كل من قدر على أن يجعل ذاتا من الذوات على صفة من الصفات من غير معنى قـدر على أن يجعله على سائر صفاته التى تتعلق[3] بالفاعلين و رددناه إلى الكلام و بينا العلة فيه ووجدنا تلك العله فى مسألتنا ، فقلنا إنه[4] لو كان قادرا على أن يجعـل الجسم على صفة كونه متحركا من غير معنى لوجب أن يكون قادرا على أن يجعـله على سائر صفاته المتعلقة بالفاعل عندهم ، ولم يحصل مثل ذلك فى القدرة المتعلقة بجنس ، فافترقا .

دليل آخر على أن كون الجسم متحركا لا يجوز أن يكون بالفاعل ، وهـو أنه لو كان متحركا بالفاعل لوجب فى كون أحدنا عالمـا[5] أن يكون بالفاعل أيضا ، لأنهما صفتان مستحقتان على حد واحد ، والصفتان إذا استحقتا على حد واحد فالمؤثر فيهما لا يختلف . وقد ثبت أن كونه عالمـا لا يجوز أن يكون بالفاعل ، فكذلك كونه متحركا لا يجوز أن يكون بالفاعل .

فإن قيل : ولم قلتم إن كونه عالمـا لا يجوز أن يكون بالفاعل ؟

قيل له : لأنه لو كان كذلك لمـا وجد الواحد منا كونه عالمـا كأنه من جهة صدره ، لأن الفاعل إنمـا يجعل الجملة عالمة دون بعضها — ومعلوم خلاف ذلك .

---

(١) أصل : القدرة على وجه جنس (٢) هكذا الأصل . وقد تركناه كما هو .

(٣) أصل : يتعلق (٤) أصـل : فقلنا به

(٥) أصل : لوجب في كونه عالمـا — وقد صححنا طبقا لتعليق ششديو ، ورقة ١٤ و س ٤ .

فلما وجد الواحد منا كونه عالما كأنه من ناحية صدره علمنا أن كونه عالما لا يجوز أن يكون بالفاعل .

فإن قيل : ولم قلتم إن الفاعل إنما يجعل الجملة عالمة دون بعضها ؟

قيل له : لأنه لو كان كذلك لما صح الفعل المحكم من الجملة ، لأن الفعل المحكم إنما يصح من الجملة والجملة ليست بعالمه على موضع هذا السؤال .

دليل آخر وهو أن الجسم لو كان متحركا[1] بالفاعل لوجب أن لا يصح من الواحد منا أن يجعل الجسم متحركا فى حالة البقاء ، لأن كل صفة تحصل الذات عليها بالفاعل يجب أن يكون تابعا[2] لحالة الحدوث دون حالة البقاء .

الدليل على صحة هذا الكلام ، فإنه إنما يصح من الفاعل أن يجعله على صفة كونه أمرا ونهيا فى حالة الحدوث ولا يصح أن يجعله أمر ونهيا فى حالة العدم ، وإنما لم يصح لأنها ليست بحالة الحدوث ، فكل حالة ليست بحالة الحدوث يجب ألا يصح من الفاعل أن يجعله على صفة فى تلك الحالة — وقد ثبت أنه يصح من الواحد منا أن يحرك الجسم فى حالة البقاء ، فيجب أن لا يكون متحركا بالفاعل — فهذه جملة القول فى الدعوى الأولى "

وقد استحسنت تحقيقا للفائدة التى أرجوها للقارئ أن آتى بفصول من كتاب الفرزاذى فى إثبات الصانع وصفاته — وهذا هو جوهر موضوع كتابنا — حتى يستطيع القارئ أن يدخل فى كتابنا بما فيه من تفصيل وتطويل .

---

(١) أصل : وهو أن كون الجسم لو كان متحركا بالفاعل — ويمكن التصحيح هكذا : وهو أن كون الجسم متحركا لو كان بالفاعل . (٢) هكذا عبارة الأصل — وقد تركناها كما هى .

فصــل

« الغرض بهذا الفصل الكلام فى إثبات الصانع ، وجملة القول فى ذلك أن العالم إذا كان محدثا فلابد له من محدِث . والدليل على ذلك أن تصرفاتنا فى الشاهد محتاجة إلينا لحدوثها ، فالعالم إذا شاركها فى الحدوث وجب أن يشاركها فى الاحتياج إلى محدث وفاعل وهو الله تعالى .

وهذه الدلالة مبنية على أربع دعاوى ، أحدها : أن هاهنا تصرفات ، والثانية : أنها محدثة ، والثالثة : أنها محتاجة إلينا ، والرابعة : أنها محتاجة إلينا لحدوثها .

إذا ثبت هذا قسنا العالم على تصرفاتنا ، فنقول : تصرفاتنا فى الشاهد محتاجة إلينا لحدوثها ، فالعالم إذا شاركها فى الحدوث وجب أن يشاركها فى الاحتياج إلى محدث وفاعل ، وهو الله تعالى .

فإن قيل : ولم قلتم : إنها محتاجة إلينا ؟ قيل له : لأنه يجب حصولها بحسب قصودنا ودواعينا ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصارفنا ، مع سلامة الأحوال إما محققا وإما مقدرا ، فلولا أنها متعلقة بنا ومحتاجة إلينا لما وجب ذلك كما فى تصرفات الغير .

فان قيل : ولم قلتم : إنها محتاجة إلينا لحدوثها ؟ قيل له : ما دل [٢٢ ظ] على أنها محتاجة إلينا يدل على أنها محتاجة إلينا لحدوثها ، وما دل على أنها محتاجة إلينا هو أنها وقفت على أحوالنا فى النفى والإثبات ، فيجب أن تكون محتاجة إلينا لحدوثها .

ووجه آخر ، وهو أن هذه التصرفات لا تخلو : إما أن تكون محتاجة الينا لاستمرار عدمها ، أو لاستمرار وجودها ، أو لتجدد وجودها .

لا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار عدمها ، لأنها كانت مستمرة العدم ولم تكن ولا كوننا قادرين[1] .

ولا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار وجودها ، لأنها تبقى مستمرة فى الوجود ويخرج الواحد منا عن كونه قادرا بل عن كونه حيا .

فيجب أن تكون محتاجة إلينا لتجدد وجودها ، وهو الحدوث .

فان قيل : ما أنكرتم أن العالم أجسام ، وتصرفاتنا أعراض ، فلا يجب[2] أن تحتاج إلى محدث و إن احتاجت[3] تصرفاتنا إلينا .

قيل له : تصرفاتنا محتاجة إلينا لحدوثها لا لجنسها ، فالعالم إذا شاركها فى الحدوث وجب أن يشاركها فى الاحتياج إلى محدث وفاعل ، و إن خالفها فى الجنس .

يبين ذلك و يوضحه أن مخالفة العالم لتصرفاتنا ليست بأكثر من مخالفة تصرفاتنا بعضها لبعض .

وقد ثبت أن تصرفاتنا مع اختلافها واختلاف أنواعها احتاجت إلينا لحدوثها ، فالعالم إذا شاركها فى الحدوث وجب أن يشاركها فى الاحتياج إلى محدث وفاعل ، وهو الله تعالى .

فإن قيل : ولم قلتم : إن محدث العالم يجب أن يكون فاعلا مخالفا لنا ، وهلا جاز أن تكون الأجسام هى التى أحدثت نفسها[4] وأن الله تعالى خالق ذاتا وأقدره على خلق الأجسام ؟

(١) يعنى ولا كان كوننا قادرين .   (٢) يعنى الأجسام .   (٣) أصل : احتاج .

(٤) هذه الكلمة غير متميزة فى الأصل .

قيل له : الذى يدل على أن صانع العالم يجب أن يكون صانعا مخالفا لناهو أنه لو كان مثلنا لصح منافعل الجسم ، كما صح منه فعل الجسم ؛ فإذا لم يصح مناعلمنا أنه يجب أن يكون فاعلا مخالفا لنا . وأما الذى يدل على أن العالم لايجوز أن تكون هى التى أحدثت نفسها[1] أن العالم أجسام، والجسم لايقدر على الجسم، إذ لو قدر عليه لقدرنا نحن فكان يصح منا أهل نفعل لأنفسنا ماشئنا من الأموال والأولاد والبنين — ومعلوم خلافه .

وبعد : فلو كان العالم[1] هى التى أحدثت نفسها[1] لوجب أن يكون قادرا قبل إحداثها ولو كان كذلك لوجب أن يكون قادرا فى حالة العدم، والقادر لايجوز أن يكون قادرا وهو معدوم ، على نبينه فى باب الصفات .

وأما الذى يدل على أن الله تعالى لايجوز أن يخلق ذاتا وأقدره[2] على خلق العالم هو أن تلك الذات لابد من أن يكون محدثا ، والمحدث لابد من أن يكون قادرا بقدره والقادر بالقدرة لايقدر على فعل الجسم .

فإن قيل : ولم قلتم إن القادر بالقدرة لايقدر على فعل الجسم ؟

قيل له :لأن القدرة وان اختلفت فمقدوراتها متجانسة ، والمراد بذلك أن قدرة إذا تعلقت بجنس من هـذه الأجناس فان غيرها يتعلق بذلك الجنس وكل قدرة تتعلق بجنس كالاعتماد فانها تتعلق بغيره[3] من أجناس مقدورات القدر[4] نحو التأليف والكون وغيرهما ، وإنما وجب ذلك لكونها قُدَرا[5] . فلوصح فعل الجسم بتلك القدرة

---

(١) هكذا العبارة فى الأصل والمقصود أجسام العالم أو العالم الذى هو جملة من الأجسام .

(٢) هكذا الأصل ، والأولى تكون العبارة : ويقدره . (٣) أصل : بغيرها .

(٤) أصل ، المقدورات القدر . (٥) أصل : قدر

لصح بما فينا من القدر . وقد ثبت أنه لا يصح فعل الجسم بما فينا من القدر ، فكذلك وجب ألا يصح فعل الجسم بتلك القدرة .

يبين ذلك أن مخالفة تلك القدرة لهذه القدر ليست بأكثر من مخالفة هذه القدر بعضها لبعض . وقد ثبت أن القدر مع اختلافها واختلاف أنواعها ما يصح أن يُفعل ببعضها يصح أن يفعل بسائرها . فلو صح فعل الجسم بتلك القدرة لصح بما فينا من القدر — ومعلوم خلافه [٢٣ و]

دليل آخر، وهو أن القادر بالقدرة لا يمكنه أن يفعل الفعل إلا مباشرا أو متولدا دون الاختراع، ولا يصح فعل الجسم على واحد من هذين الوجهين .

فإن قيل : وما الفعل المباشر ؟

قيل له : الفعل المبتدأ الذى يفعله الواحد منا فى محل قدرته .

فإن قيل : وما المتولد ؟

قيل له : كل فعل يفعله الفاعل بسبب فعل آخر يقل بقلته ويكثر بكثرته .

فإن قيل : وما الاختراع ؟

قيل له : كل فعل يفعله الفاعل لا فيه ولا بسبب فيه .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يُفعل الجسم مباشرا ؟

قيل له : لأن المباشر هو ما يحصل فى محل قدرة الفاعل مبتدأ ، فلو صح فعل الجسم على هذا الوجه لزم حلول الجسم فى الجسم ، وحلول الجسم فى الجسم محال .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يفعل الجسم متولدا ؟

قيل له : لأن المتولدات على ضربين :

أحدهما : نفعله فى محل القدرة ،

والثانى : [نفعله] متعديا عن محل القدرة .

ولا يجوز أن نفعل الجسم متولدا فى محل القدرة، لأن هذا يوجب حلول الجسم فى الجسم ، وحلول الجسم فى الجسم محال .

ولا يجوز أن نفعله متعديا عن محل القدرة، لأن السبب الذى يعدى[1] به الفعل عن محل القدرة ليس الا الاعتماد ، والاعتماد لاحظ له فى توليد الجسم لأن الواحد منا يعتمد فى هذه الجهات الستة[2] ولا يتولد منه هذه الجواهر .

فإن قيل : إنه يتولد منه الجواهر لكنه يتلاشى ويتبدد[3] .

قيل له : هذا لايصح، لأنه لوكان كذلك لواجب فى الواحد منا إذا أدخل يده فى زق وشده على يده شدا ويعتمد فيه اعتمادات[4] كثيرة أن يتولد هناك جواهر كثيرة حتى يصير الزق بعد ساعة كالزق المنفوخ — ومعلوم خلافه ...

فإن قيل . ما أنكرتم أن العالم حصل بالطبع ؟

قيل له : ماتريدون بالطبع ؟

فإن قالوا : نريد به فاعلا مختارا ،

قلنا : المعنى صحيح ، ولكن العبارة فاسدة : لأن أهل اللغة لا يسمون الفاعل المختار طبعا .

وإن قالوا : نريد به معنى موجبا .

قلنا ، ذلك المعنى لا يخلو :

إما أن يكون قديما أو محدثا .

---

(١) هكذا الأصل. (٢) أصل : الستة . (٣) هكذا الأصل ، والمراد : لكنها ، أى الجواهر تتلاشى وتتبدد . (٤) يتبين من المثال معنى الاعتماد هنا ، وهو الحركة السريعة المتكرره فى اتجاهات شتى .

فإن كان محدثا فلا يخلو :

إما أن يحدث بطبع آخر فيتسلسل إلى مالا نهاية له ، وهذا محال .

وإن حدث بفاعل مختار قلنا إذا جاز أن يحدث الطبع بفاعل مختار ، فلم لا يجوز أن يحدث العالم بفاعل مختار ! ؟

وإن كان ذلك المعنى الموجب قديما وجب أن يكون العالم موجودا فيما لم يزل . والموجود فيما لم يزل يكون قديما .

ولا يجوز أن يكون العالم قديما ، لأنا قد دللنا على [٢٣ ظ] حدوثه .

[٣٠ ظ — ٣٢ و] « فصل ولما فرغ — رحمه الله — من الكلام فى إثبات الصانع ومايتصل به مما يلزم المكلف معرفته فى أصول الدين تكلم من بعد فى صفات الصانع .

وجملة القول فيه أن الطريق الى إثبات ذات القديم تعالى إنما هو الفعل ، فيجب أن يكون الفعل هو الطريق إلى معرفة صفاته : إما بنفسه وإما بواسطة . وما لم يدل عليه الفعل لا بنفسه ولا بواسطة لم يجز إثباته ، لأن ما يكون طريقا إلى إثبات الذات يكون طريقا إلى معرفة صفاته ، وما لم يدل عليه ذلك لم يجز إثباته ، لأنه [يكون](٢) إثباتا لما لا طريق إليه ، وإثبات ما لاطريق إليه ، يفتح باب الجهالات ، ولهذا قلنا : إن الإدراك لما كان طريقا إلى إثبات ذات الجوهر كان هو الطريق إلى إثبات صفاته ، وما لم يدل عليه الإدراك لا بنفسه ولا بواسطة لم يجز إثباته — كذلك فى مسألتنا .

---

(١) هذا هو الاحتمال الثانى .

(٢) زدنا هذه الكلمة إكمالا للكلام — ويمكن التصحيح على وجه آخر : لأنه إثبات لما لا طريق إليه .

وبدأ منها[1] بكونه قادرا ، لأن العلم بشيء من صفاته لا يحصل إلا بعد العلم بكونه قادرا .

ألا ترى انا مالم نعلم بصحة الفعل كونه قادرا لا يمكننا أن نعلم بصحة الفعل المحكم كونه عالما ، وكذلك ما لم نعلم كونه قادرا أو كونه عالما لا يمكننا أن نعلم كونه حيا ، لأن الطريق إلى معرفة كونه حيا كونه عالما قادرا ، وكذلك ما لم نعلم كونه قادرا لا يمكننا ان نعلم كونه مدركا ، لأن الطريق إلى لونه مدركا كونه حيا ، والطريق الى كونه حيا كونه قادرا .

وكذلك مالم نعرف كونه قادرا لا يمكننا أن نعلم كونه موجودا لأن الطريق إلى معرفة كونه موجودا كونه قادرا عالما .

وكذلك ما لم نعلم كونه قادرا لا يمكننا أن نعلم الصفة التى بها يخالف مخالفه ويوافق موافقه ، لو كان له موافق ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، لأن الطريق إلى معرفة تلك الصفة وجوب هذه الصفات ، فما لم نعلم هذه الصفات ووجوبها لا يمكننا أن نعلم تلك الصفة الذاتية .

وكذلك مالم نعلم بصحة الفعل ووقوعه على وجه الإحكام والاتساق كونه قادرا وعالما لا يمكننا أن نعلم كونه مريدا وكارها بوقوع الفعل على وجه دون وجه — فثبت أن العلم بشيء من صفاته لا يحصل ما لم يحصل العلم بكونه قادرا .

والدليل على أن الله تعالى قادر هو أنه يصح منه [٣١و] الفعل ، وصحة الفعل يدل[2] على كون فاعله قادرا . وهذه الدلالة مبنية على أصلين : أحدهما أن الله تعالى قد صح منه الفعل ، والثانى أن صحة الفعل يدل على كون فاعله قادرا .

---

(١) المقصود : من الصفات .

(٢) هكذا الأصل — وقد تركناه كما هو .

فإن قيل : لم قلتم إن الله تعالى قد صح منه الفعل ؟

قيل له : لأنه لو لم يصح منه لما وقع ؛ فلما وقع دل على أنه كان صحيحا منه . فيستدل بالوقوع على الصحة و بالصحة على كون فاعله قادرا .

فإن قيل : ولم قلتم إن صحة الفعل يدل على كون فاعله قادرا ؟

قيل له : لأنا وجدنا فى الشاهد جملتين : أحدهما قد صح منه الفعل ، كالصحيح السليم ؛ والآخر يتعذر عليه الفعل ، كالمريض المدنف . فمن صح منه الفعل وجب أن يكون مفارقا لمن لا يصح منه الفعل بصفة لولا ذلك وإلا لم يكن أحدهما بصحة الفعل أولى من صاحبه — تلك الصفة هى التى عبرنا عنها بكونه قادرا .

فإذا صح من الله تعالى الفعل وجب أن يكون قادرا ، لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهدا وغائبا ، لأنه لو دل فى موضع ولم يدل فى موضع قدح فى كونه دليلا ... »

فإن قيل : كونه قادرا موقوف على شرط ، وهو صحة [٣٢ و] إيجاد المقدور ،

قيل له : صحة إيجاد المقدور كان ثابتا فيما لم يزل ، فيجب أن يكون قادرا فيما لم يزل .

فإن قيل : ولم قلتم إن الله تعالى يكون قادرا فيما لا يزال ؟

قيل له : لأنه قادر للذات ، ومن حق القادر للذات أن يكون قادرا على سائر أجناس المقدورات وقادرا فى كل وقت وأن لا يجوز خروجه عن هذه الصفات بحال من الأحوال .

فإن قيل : ولم قلتم إن الله تعالى قادر على سائر أجناس المقدورات ؟

قيل له : لأن الذى يحصر المقـدور فى الجنس والعدد إنمـا هو القدرة، والله تعالى قادر لا بقدرة [1] ، فيجب أن لا ينحصر مقدوراته لا فى الجنس ولا فى العدد .

وبعد : فإن المقدورات على ضربين .

أحدهما لا يدخل جنسه تحت مقدورات العباد .

والآخر يدخل جنسه تحت مقدورات العباد .

ما لا يدخل جنسه تحت مقـدور العباد وجب أن يكون الله تعـالى مختصا بالقدرة عليه لا محالة .

وأما ما يدخل جنسه تحت مقـدور العباد فأجناسـه غير مقصورة على بعض القادرين دون بعض فما من جنس يصح أن يقـدر عليه قادر إلا ويصح أن يقدر عليه سائر القادرين ، فيجب أن يصح أن يكون الله تعالى قادرًا عليه ؛ لأن حاله فى كونه قادر إن لم يزد على حال الواحد منا لاينقص عنه . وإذا صح وجب ، لأن صفة الذات متى صحت وجبت، لأنها لو لم تجب مع الصحة لخرجت عن أن تكون للذات ولحقت بصفات المعانى .

فإن قيل : ولم قلتم إن الله تعالى قادر من كل جنس على ما لا يتناهى ؟

قيل له : لأن الذى يحصر المقدور فى الجنس والعدد إنما هو القدرة، والله تعالى قادر لا بقدرة، فيجب أن لا تنحصر مقدوراته لا فى الجنس ولا فى العدد ــ فهذه جملة القول فى هذا الفصل .

ورقة ٣٢ و ــ ٣٣ ظ :

« فصل : الغرض بهـذا الفصل الكلام فى أن الله تعالى عالم . والدليل على ذلك هو ما قد ثبت أنه يصح منـه الفعل المحكم ابتداءً، وصحة الفعل المحكم ابتداء يدل على كون فاعله عالمـا .

---

(١) يعنى أن الله ليس قادرا بقدرة هى ملكة حادثة محدودة متناهية كقدرتنا .

فإن قيل : وما الفعل المحكم ؟

قيل له : هو ما يترتب فى الحدوث ترتيبا مخصوصا على وجه لا يتأتى ذلك من كل واحد من القادرين .

فإن قيل : ولم شرطتم على سبيل الابتداء ؟

قيل له : لكى يكون احترازا عما يكون على سبيل الاحتذاء، لأن الفعل المحكم إذا وقع على سبيل الاحتذاء لا يدل على كون فاعله عالما : ألا ترى أن المعلم إذا نقط لوح الصبى فكتب الصبى على مثاله لا يدل على كون الصبى عالما .

والدلالة التى ذكرناها مبنية على أصلين :

أحدهما أن الله تعالى قد صح منه الفعل المحكم ابتداء ،

والثانى أن صحة الفعل المحكم ابتداء يدل على كون فاعله عالما .

فإن قيل : ولم قلتم إن الله تعالى قد صح منه الفعل المحكم ابتداء ؟

قيل له : لما علمنا من حسن خلقه للأفلاك والنجوم وتقديره الشتاء والصيف وتسخيره السحاب والرياح[1]، ولما علمنا من حسن خلقه للواحد منا مع عجائب ما أظهره عليه من مجارى طعامه وشرابه وحواسه، وكل ذلك فى الإحكام أبلغ من الكتابة والصياغة والبناء .

فإن قيل : ولم قلتم إن صحة الفعل المحكم ابتداء يدل على كون فاعله عالما ؟

قيل له : لأنا وجدنا فى الشاهد قادرين : أحدهما قد صح منه الفعل المحكم ابتداء، والآخر يتعذر عليه الفعل المحكم ابتداء . فمن صح منه الفعل المحكم ابتداء وجب أن يكون مفارقا لمن تعذر عليه الفعل المحكم ابتداء بصفة لولا ذلك وإلا لم يكن

(١) أصل : للرياح .

أحدهما بصحة الفعل أولى من صاحبه ، تلك الصفـة هى التى [٣٢ ظ] عبرنا عنها بكونه عالما . فإذا صح من الله تعالى الفعل المحكم ابتـداء وجب أن يكون عالما ، لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهـدا وغائبا . والطريقة فى هـذا الفصل كالطريقة فى كونه قادرا ، وكل مايمكن إيراده من الأسولة(١) فى كونه قادرا يمكن إيراده فى هذا الفصل ، والجواب عنه ما مرّ .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الفعـل المحكم لا يدل على كون فاعله عالما ، وإنما يدل على كون فاعله ظانا ومعتقدا ؟

قيل له : هذا لا يصح ، لأنه لو كان كذلك لوجب فى كل من اعتقد أنه يصح منه الفعل المحكم أن يصح ويتأتى منه ، ومعلوم أن الواحد منا قـد يعتقد و يظن أنه يتأتى منه الفعل المحكم ثم إذا عالجه ومارسه لم يتأت ذلك منه ، فكيف يمكن أن يقال إن الفعل المحكم يدل على كون فاعله ظانا ومعتقدا .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الفعل المحكم إنما يدل على كون فاعله عالما لجـرى العادة ، وهذه العادة غير ثابته فى أفعال الله تعالى المحكمة ، فلا يجب أن يدل(٢) على كونه عالما .

قيل له : هذا لا يصح لأنه لو كان كذلك لوجب لو استمرت العادة فى جميع الأحياء فى أن يتأتى الفعل المحكم منهم أن يدل على كونهم عالمين — ومعلوم خلاف ذلك ، لأن الفعل المحكم إنما يدل على كون فاعله عالما إذا صح منه وتعذّر(٣) على غيره ، والثانى أن فى أفعال الله تعالى المحكمة ما يكون طريقه العادة . ألا ترى أن الله تعالى

(١) هكذا الأصل — وقد ابقيناه على حاله .

(٢) هكذا الأصل ، وقد أبقيناه كما هو .

(٣) هكذا فى الأصل ، فى الهامش : و يتعذر — على سبيل التصحيح .

يفعل أفعالا مخصوصة فى أوقات مخصوصة بحيث لا يختلف الحال فيه ويخلق من كل حيوان ما هو من جنسه ويخرج من كل شجر من الثمار ما هو من جنسه، فيجب أن يدل على كونه عالما .

ومن ها هنا جعل شيخنا أبو على بن خلاد رحمه الله دلالة على أن الله تعالى عالم، فقال: قد يقع من الله تعالى أفعال فى أوقات مخصوصة على وجوه مخصوصة بحيث لا يختلف الحال فيه[1]. فيجب أن يدل على أنه عالم، كما أن الواحد منا إذا أذن كل يوم للصلوات الخمس بحيث لا يختلف الحال فيه فإنه يدل على أنه عالم بأوقات الصلاة — كذلك فى مسألتنا : هذه الأفعال المخصوصة فى هذه الأوقات المخصوصة وجب أن تدل على أنه عالم .

فإن قيل : لو كان الفعل المحكم يدل على كون فاعله عالما لوجب فيما ليس بمحكم أن يدل على كون فاعله جاهلا !

قيل له : هذا لا يصح لأن ما ليس بمحكم يصح وقوعه ممن هو عالم ولا يدل على كونه جاهلا ؛ ألا ترى أن العالم بالكتابة البديعة يتأتى منه الكتابة المخرمشة[2]، ثم المخرمشة لا يدل على كونه جاهلا .

فإن قيل إذا لم يدل ما ليس بمحكم على كون فاعله جاهلا وجب أن يدل على كونه سفيها .

قيل له : هذا إنما كان يجب أن لو لم يكن فى ذلك وجه من وجوه الحكمة ؛ فأما إذا اتصل به وجه من وجوه الحكمة فلا يجب ما قالوه — ألا ترى أن الواحد منا كما يبنى دارا لغرض فقد يهدمها لغرض، ولا يدل على كونه سفيها؛ لأنه يجوز أن

---

(١) هكذا الأصل — وقد أبقيناه على حاله .

(٢) خرمش الكتابة أفسدها .

أن يكون له فى ذلك غرض، وهو إرادته إعادتها أحسن مما كانت . وكذلك فإن الواحد منا يكون عالما بالكتابة البديعة ثم يأتى بخرمشة ، ولا يدل على أنه سفيه ، لأنه يجوز أن يكون له فى ذلك غرض، وهو أن يعلم من حال بعض السلاطين أنه يريد أن يستورقه و يستتجره و يفوت عليه أوقاته ؛ فإذا أتى بالكتابة المخرمشة لا يدل على أنه سفيه .

فإن قيل : ما وجه الحكمة فى أن خلق الله تعالى الواحد منا منتقصا فى الخلقة؟

قيل له : وجه الحكمة فى ذلك هو أن الله تعالى خلق الواحد منا وسوى خلقته وأكمل آلته[1] وأنعم عليه بضروب الإنعام [٣٣ و] وأحسن عليه بوجوه من الإحسان وكلفه الشكر على سائر نعمه، فلم يكن بد من أن يفعل به كل ما يكون عنده أقرب إلى أن يشكر الله تعالى و يحمده — ومعلوم أن الواحد منا لو شاهد غيره منتقصا فى الخلقة فإنه يكون أقرب إلى أن يشكر الله تعالى وأبعد من كفران نعمته، فيكون لطفا له . ثم إن الله تعالى لرأفته بعباده و رحمته يعوض هذا المنتقص فى الخلقة أعواضا موفية على ما ناله من الغم بانتقاص خلقته ، بحيث لو خير وهو عاقل بين هذه الآلام والأعواض و بين تركها لاختار هذه الآلام لأجل تلك الأعواض ، فيخرج بالعوض عن كونه ظلما و بالاعتبار عن كونه عبثا قبيحا .

ثم بين رحمه الله من بعد الكلام فيما يلزم المكلف معرفته فى هذا الفصل . وجملة القول فى ذلك الكلام متصل بما يلى .

أن المكلف يلزمه أن يعرف أن الله تعالى عالم ، كان عالما فيما لم يزل وأنه عالم فيما لا يزال وأنه عالم بما لا يتناهى من المعلومات ...[2]

---

(١) المقصود بدنه باعتبار أنه مركب من أعضاء لها وظائفها . (٢) يلى هذا إثبات ذلك والتفرقة بين كونه عالما بالأشياء وكونه مدركا لها — وذلك بحسب مذهب المعتزلة .

« فصل : الغرض بهـذا الفصل الكلام فى أن الله تعالى حىّ . والدليل على ذلك أن الله تعالى عالم قادر ، والعالم القادر لا يكون إلا حيا ... ...

فإن قيل : ولم قلتم إن العالم القادر لا يكون إلا حيا ؟

قيل له : لأنا وجدنا فى الشاهد جملتين (1) إحداهما صح أن يعلم و يقدر كالواحد منا، والآخر استحال أن يعلم و يقدر كالجماد . فمن صح أن يعلم ويقدر وجب أن يكون مفارقا لمن لا يصح أن يعلم و يقـدر بصفة لولا ذلك و إلا لم يكن بصحة أن يعلم و يقدر أولى من صاحبه — تلك الصفة هى التى عبرنا عنها بكونه حيا. فإذا صح من الله أن يكون عالمـا قادرا وجب أن يكون حيا ، لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهدا وغائبـا .

فإن قيل : كون الواحد منا حيا معلوم ضرورة، فكيف يصح الاستدلال على ما هو معلوم ضرورة ؟

قيل له : إنا لا نعلم ضرورة كون الواحد منا حيا و إنمـا نعلم ضرورة التفرقة بين من يصح أن يعلم و يقـدر و بين من لا يصح أن يعلم و يقدر . فأما إن هـذه التفرقة لصفة ترجع إلى الجمـلة ، وهى كونه حيا ، فإنا لا نعرف [ذلك] ضرورة و إنما نعرف بالاستدلال .

فإن قيل: إن الواحد منا إذا كان عالمـا قادرا ، كما وجب أن يكون حيا وجب أن يكون جسما، فقولوا فى القديم تعالى: إذا كا عالمـا قادرا وجب أن يكون جسما كما وجب أن يكون حيا .

قيل له : هـذا لا يصح ، لأن الواحد منا إذا كان عالمـا قادرا إنمـا وجب أن يكون جسما لأنه عالم بعلم وقادر بقـدرة ، والعلم والقدرة يحتاجان فى وجودهما

(1) فى الهامش : ذاتين .

إلى محل مبنى بنية مخصوصة ، ومن كان كذلك يكون جسما ؛ بخلاف القديم تعالى ، فإنه عالم لذاته وقادر لذاته ، ولا يجب إذا كان عالما قادرا أن يكون جسما ، و إن وجب أن يكون حيا .

فإن قيل : فارضوا منا بمثله ، حتى نقول : الواحد منا إذا كان عالما قادرا وجب أن يكون حيا ، لأنه عالم بعلم وقادر بقدرة ، والعلم والقدرة يحتاجان فى الوجود إلى الحياة . والقديم تعالى عالم لذاته وقادر لذاته ، فلا يجب إذا كان عالما قادرا أن يكون جسما .

قيل له : هذا لا يصح ، وذلك لأن الواحد منا إذا كان عالما قادرا وجب أن يكون حيا ، لا لعلقة بين العلم والقدرة والحياة ولكن لعلقة بين كونه عالما قادرا و بين كونه حيا ، بدليل أن ما دخل فى جملة كونه عالما قادرا دخل فى جملة كونه حيا كاليد الصحيحة ، وما خرج عن جملة كونه عالما قادرا خرج عن جملة كونه حيا كاليد المبانة — فثبت أن الواحد منا إذا كان عالما قادرا إنما وجب أن يكون حيا لعلقة بين كونه عالما قادرا و بين كونه حيا لا لعلقة بين العلم والقدرة والحياة .

فإن قيل : ما أنكرتم أن ما دخل فى جملة كونه عالما قادرا دخل فى جملة كونه حيا ، لا لدخوله[1] فى جملة الحى ولكن لاتصاله[1] بجملة الحى .

قيل له : هذا باطل بالشعر والظفر ، لأنهما متصلان بجملة الحى ، ومع ذلك فإنه لا يصح الإدراك بهما وغير داخلين فى جملة العالم القادر ولا فى جملة الحى ... .

---

(١) أصل : لدخولها ... لإتصالها .

« فصل : الغرض بهـذا الفصل الكلام فى أن الله تعالى سميع بصـير مدرك للمدركات »

وأول ما فى ذلك يجب أن تعـلم أولا معنى قولنـا : سميع بصـير سامع مبصر مدرك .

أما قولنا : سميع بصير ، فمعناه أنه مختص بصفة لكونه عليها يصح أن يدرك المسموع والمبصر إذا وجد . وأما قولنا : سامع ، فالمراد به أنه مدرك للسموع فى الحال ؛ وكذلك قولنا : مبصر، المراد به أنه مدرك للبصر فى الحال .

ولهذا نقول: إن الله تعالى كان سميعا بصيرا فيما لم يزل و يكون كذلك فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عنها[1] بحال من الأحوال ، ولا نقول : إنه كان سامعا مبصرا فيما لم يزل ولا يكون كذلك فيما لا يزال، لعدم المسموعات والمبصرات فى هاتين الحالتين[2] .

وأما كونه مدركا فصفة يدركها[3] [الانسان] من نفسه، لانه يفصل بين حاله إذا كان مدركا و بين حاله إذا لم يكن مدركا، وأجلى الأمور ما يجـده الإنسان من نفسـه .

وإذا قلنا إن الله تعالى مدرك فالمراد به أنه حاصل على مثل صفة الواحد منا إذا كان مدركا . ولم يكن القديم تعالى مدركا فيما لم يزل ولا يكون كذلك فيما لا يزال لعدم المدركات والمسموعات والمبصرات فى هاتين الحالتين وإنمـا يكون مدركا عند وجود المدركات .

---

(١) هكذا الأصل . (٢) فى تعليق شيشديو باختصار : « ولهـذا قلنا إن الله تعالى كان سميعا بصيرا فيما لم يزل ولم نقـل إنه سامع مبصر فيما لم يزل لفقـد المسموع والمبصر » (ورقة ٢٦ و) . ويذكر شيشديو اختلاف البصريين والبغداديين فى كونه تعالى سميعا بصيرا مدركا للدركات ، فالبصريون يرون أن كونه مدركا صفة زائدة على كونه عالمـا حيا ، والبغداديون يرون أن كونه مدركا هو على معنى أنه عالم حى . (٣) أصل : يدركه — وقد زدنا ما بين المضلعين لإكمال المعنى ، طبقا لمـا يلى .

والذى يدل على أن الله تعالى سميع بصير هو ما قد ثبت أنه حىّ لا آفة به ، ومن كان حيا لا آفة به وجب أن يكون سميعا بصيرا مدركا للمدركات ... .

فإن قيل : ولم قلتم إن الله تعالى لا تجوز عليه الآفات والموانع ؟

قيل له : لأن الآفات [والموانع تجوز] على الأجسام ، والله تعالى ليس بجسم ، فلا تجوز عليه الآفات والموانع ... .

وأما الكلام فى أن الله تعالى مدرك فمبنى على أصول : منها الكلام فى إثبات هذه الصفة ، ومنها الكلام فى أنها صفة زائدة على كونه حيا ، ومنها الكلام فى أن استحقاق هذه الصفة لكونه حيا . فإذا ثبتت[1] هذه الأصول نقول : إذا كان الله حيا تعالى لا آفة به ، والمدركات موجودة ، يجب أن يكون مدركا لها .

أما الكلام فى إثبات هذه الصفة فظاهر قريب ، وذلك لأن الواحد منا يفصل بين حاله إذا كان مدركا و بين حاله إذا لم يكن مدركا ، وهذا الفصل لا يكون راجعا إلا إلى ما يختص به من صفة كونه مدركا .

وأما الكلام فى أن هذه الصفة صفة زائدة على كونه عالما فالخلاف فى ذلك مع شيوخنا البغداديين ، فإنهم يقولون : كونه مدركا هى كونه عالما .

والدليل على فساد مذهبهم هو أن الواحد منا يجوز أن يكون مدركا ولا يكون عالما و يجوز أن يكون عالما ولا يكون مدركا .

أما أنه يجوز أن يكون مدركا ولا يجوز أن يكون عالما فظاهر ، وذلك لأنه يدرك شجرة خضراء من بعيد فيظنها سوداء ولا يعلم أنها خضراء . وكذلك النائم يدرك قرص البق والبراغيث حتى يصير سببا لانتباهه ولا يكون عالما به .

---

(١) أصل : ثبت .

وأما انه يجوز أن يكون عالما ولا يكون مدركا فظاهر أيضا، لأنه يكون عالما بالله تعالى ولا يكون مدركا له، ويكون عالما بكثير من الأعراض ولا يكون مدركا لها وكذلك يعلم الملائكة والجن بالسمع ولا يدركها .

وإذا صح إنفصال إحدى الصفتين عن الأخرى وجب أن يقال بأن إحدى الصفتين غير الأخرى .

وأما الكلام فى أن كونه مدركا صفة زائدة على كونه حيا فالدليل عليه هو ما قد ثبت أن الواحد منا يجوز أن يكون حيا ولا يكون مدركا بأن يغمض عينيه فلا يرى ما[1] بين يديه ، وإذا كان كذلك جاز أن يقال بأن كونه مدركا صفة زائدة على كونه حيا .

وأما الكلام فى أن كونه مدركا لكونه حيا فالدليل عليه أن ما دخل فى جملة كونه حيا صح الإدراك به، كاليد الصحيحة ؛ وما خرج عن جملة كونه حيا استحال الإدراك به، كاليد المبانه . فيجب أن تكون صحة الإدراك به لكونه حيا [٣٦و]. فإذا كان الله تعالى حيا والآفات والموانع مستحيلة عليه وجب كونه مدركا للمدركات إذا وجدت ... » .

* * *

والقارئ يستطيع أن يجد فى كل ما تقدم عوضا عن جملة الجزء المفقود من أول هذا الكتاب .

---

(١) أصل : لما — وهو جائز .

على الوجه الأوّل من أعلى الورقة الأولى للمخطوط هـذه العبارة ، مضـافة بخط حديث :

الحمـــد لله

هـذا من كتب الوقف منقولا من ظفار بأمر مولانا أمير المؤمنـين المتوكل على الله حفظه الله وأحيا به معالم الدين ، وأمر بوضعه فى المكتبة العامة الجامعة لكتب الوقف التى أمر بعمارتها بإزاء الصومعة الشرقيـة بالجامع الكبير بمحـروس مدينة صنعاء، وحرر بتاريخه شهر ربيع الأول سنة ١٣٤٨

وعلى الصفحة نفسها من جهة اليمين رقم المخطوط وهو١٩٣، ومن جهة الشمال ختم " المكتبة العامـة المتوكلية الجامعة لكتب الوقف العمومية فى جامع صنعاء المحمية " .



[١ و][1] ان وجوه القبح فى القبائح يكفى فيها علمُ الجملة ولا يُحتاج فيها إلى علم تفصيل، فإذا حصل لنا علمُ بجملة كفانا فى وجوب التحرز .

يبين ذلك أن الدراهم المشتركة بين شريكين فإنه لا يصح من أحدهما إتلافها[2] والتصرف فيها[2] لأجل أن فعله الذى لا يحتاج إلى إذن أحد[3] لا يتميز عن فعله الذى يحتاج إلى إذن و إجازة، فكما يقبُح بعضُ تصرفه يقبح جميعُه ، وإن كان ما يقبح لمكان فقد الإذن لا يتميز عما يقبح لمكان كونه غير متميز عما يقبح بعد الإذن .

فإذا ثبت هذا ، ونحن نعلم أن الله تعالى لو خلق العيانين[4] فإنه يقع الاستغناء بأحدهما ، فيكون أحدهما قبيحا لكونه عبثا والآخر قبيحا لكونه غير متميز عنه ، بخلاف ما ذكره السائل، فإنه جعل المعنى المعدوم علة فى إيجاب الحكم لبعض الأجسام مع فقد الاختصاص .

فإن قيل : أليس أن الكونين إذا انتفى عندهما صحة واحدة فإنه يولد أحدُهما ألماً دون الآخر مع فقد الاختصاص ؟

قيل له : ليس الأمر كذلك .

وهذا شيء اختص به الشيخ أبو هاشم، ونحن لا نقول به ولا نذهب إليه ، وعندنا أن كل واحد من الكونين يولّد .

(١) أول المخطوط غير موجود فى هذه النسخة .

(٢) فى الأصل : اتلافه ... فيه .

(٣) هكذا الأصل ، ويجوز أن يكون الصواب : إذن وإجازة ، كما يلى .

(٤) هكذا الأصل ويجوز أن المقصود هو العيان بمعنى العين أو الإدراك بالعين ، من عاين الشيء عيانا ومعاينة .

فإن قيل : أليس أن الواحد منا لو أطاع طاعة واستحق عليها مائة جزء من الثواب ثم ارتكب معصية واستحق عليها عشرة أجزاء من العقاب فإن العشرة من العقاب يسقط بإزائها عشرة من الثواب، مع أن حال سائر العشرات مع هذه العشرة على سواء ؟ [١ ظ] — فكذلك لِمَ لا يجوز مثله فى مسألتنا ؟

قيل له : نحن لا نريد بذلك تأثير العلة ولا تأثير السبب ولا تأثير الشرط ، وإنما نريد بذلك أن الله تعالى كان يحسن منه أن يثيب هذا المطيع مائة جزء ؛ فالآن ، وقد ارتكب معصية ، فإنه لايحسن منه أن يثيب المائة ، وإنما يحسن منه بتسعين جزءًا ، فليس هناك أمران يُشار إليهما فيقال إن أحدهما يؤثر فى صاحبه ، وإنما المراد به ما ذكرناه .

ومنها أن الجسم لو كان مجتمعا لِعدَم معنى لما وقف[1] على أحوالنا . فلما وقف على أحوالنا علمنا أن لأحوالنا[2] فى ذلك تأثيرا . فإذا ثبت أن تأثير أحوالنا لا يجوز أن يكون فى نفس الصفة وجب أن يكون فى معنى من المعانى[3] .

ومنها أن الجسم لو كان مجتمعا لِعدَم معنى لما صح التمانع بين القادرين فى الشاهد[4] فى هذه الصفة ، لأن التمانع إنما يصح فى فعلين ضدّين أو جاريين مجرى الضدين ، والضدان وما يجرى مجراهما لابدّ أن يكون موجودًا[5] ، لأن العدم لا يقع فيه تضاد ولا ما يجرى مجرى التضاد .

---

(١) وقف هنا بمعنى توقف أو ترتب على ، بحسب استعمالنا الحديث .

(٢) أحوالنا تشمل دواعينا وإراداتنا .

(٣) أى فى أمر من الأمور .

(٤) أى فيما نشاهده ويقع تحت حواسنا أو ملاحظتنا .

(٥) هكذا الأصل ، وقد تركناه على حاله ، والإشارة إلى الضدين وما يجرى مجراهما .

فلما ثبت صحةُ التمانع[1] بين القادرين فى الشاهد علمنا أن هـذه الصفة لا يصح أن تكون مستحَقة لعدم معنى .

ومنها أن الجسم لو كان مجتمعا لعدم معنى لمـا صح وقوع التزايد فى هذه الصفة، لأن المعنى المعدوم بلا نهـاية ، فيستحق الجسم صفات بلا نهـاية، وما لا يتناهى لا يقع فيه تزايد ، لأن التزايد إنما يُتَصور فيما ينحصر ويُحصى .

ومنها أن الجسم لو كان مجتمعا لعدم معنى لوجب أن يكون مجتمعا فيما لم يزل[2]، لأن العدم [٢ و] لا ابتداء له . فإذا وجب كونُه مجتمعًا فيما لم يزل استغنى الجسم فى هذه الصفة عن العلة، لأن الصفة إذا وجبت استغنت عن العلة .

وسنبين الكلام فى هذا عند الكلام على الكُلّابية .

ومنها أن الجسم لو كان مجتمعا لعـدم معنى فذلك المعنى لا بدّ أن يصدر عنـه الإيجاب لذاته ، فلا يخلو حاله :

إما أن يصحّ وجودُه أو يستحيلَ وجودُه .

فإذا استحال وجوده وجب أن يكون الجسم مجتمعا أبدًا لحصول العلة الموجبة للاجتماع أبدًا ،

وإن صح وجوده فلا يخلو :

إما أن يوجبَ صفةً أو لا يوجبها ؛

---

(١) هكذا الأصل ، وقد أبقيناه كما هو .

(٢) أى فيما لم يزل من الزمان ، يعنى منذ الأزل .

(٣) انظر التعليق فى آخر الكتاب .

لا يجوز[1] أن لا يوجب الصفة ، لأنه إذا كان يوجب الصفة فى حال العدم فالوجود لا يُحيل إيجابَه للصفة ،لأن الوجود هو الذى يصحح[2] الإيجاب لكل موجب ، فكيف يجوز أن يكون مُحيلا لذلك ؟ فإذن لا بد من أن يوجب الصفة .

فإذا أوجب الصفة فلا يخلو إمّا أن يوجب صفةً مثل ما كان يوجبها فى حال العدم أو خلافَها .

فإن كان يوجب مثل تلك الصفة وجب أن يكون الجسم أيضا مجتمعا أبداً .

وإن كان يوجب خلاف تلك الصفة كان يوجب كونه مفترقا ، فأوجب أن يكون الجسم عند ذلك[3] المعنى مجتمعا مفترقا فى حالة[4] واحدة ، لأن إيجابَ ذلك المعنى فى حال العدم صفةَ الاجتماع كان لأمرٍ يرجع إلى ذاته ، فلا يبطل ذلك[5] بالوجود ، لأن ذلك يؤدى إلى انقلاب ذاته ؛ فكيف والوجُود مصحِّح[6] [٢ ظ] لإيجاب كل موجب .

---

(١) فى الأصل بعد هذه الكلمة عبارة أضيفت على اعتبار أنها إكمال للنص ، بحيث يكون الكلام هكذا : لا يجوز [أن لا توجب الصفة لأنها إذا كانت توجب الصفة فى حال العدم فالوجود لا يحيل] إيجابها للصفة لأنها إذا كانت توجب الصفة فى حال العدم فالوجود لا يحيل إيجابها للصفة .

ومن الواضح أنه على هذا الوجه يكون فى النص تكرار ، لأن الكلام الزائد — وقد وضعناه بين مضلعين — موجود . وأغلب الظن أن كل الخطأ الذى كان فى المتن هو سقوط كلمة ، بحيث يكون الصواب : لا يجوز عدم إيجابه للصفة ... الخ . أو : لا يجوز ألا يوجب الصفة ... الخ .

ونحن قد اخترنا أحد الاحتمالين وصححنا الضمائر .

(٢) يصحح الإيجاب أى هو شرطه الذى لا بُدَّ له منه .

(٣) أصل : بذلك — فإما أن تكون كلمة عند زائدة أو يكون كما اخترنا .

(٤) هكذا الأصل ، وفيما يلى تستعمل كلمة حال .

(٥) أصل : بذلك .

(٦) مصحح : أى هو الذى يجعل الشىء صحيحا أو هو الدليل أو الشرط .

و إن شئتَ قلت : إن ذلك المعنى إذا كان فى حال العدم يوجب صفة الاجتماع ففى حال الوجود وجب أن يوجب غير صفة الاجتماع ، حتى يكون لوجوده مزيةٌ على عدمه وأن يقع الفرقُ بين حال وجوده وعدمه .

فيجب على هذا أن يكون الجسم مجتمعا لعدم ذلك المعنى ومفترقا لوجود ذلك المعنى بعينه ، فيكون لذلك المعنى فى حال العدم تأثير لإيجاب صفة وفى حال الوجود تأثير لإيجاب صفة مخالفة لما يوجبه فى حال العدم ، وهذا بخلاف الأصول ، لأن(١) فى ذلك قلبَ الذات عن حقيقتها .

وأما الكلام فى أن هذه الصفة لا يجوز أن تكون مستحَقة بالفاعل فقد أخرناه(٢) فى التدريس والسلم(٣) .

---

(١) أصل : ولأن .

(٢) على هذه الكلمة نقطة واحدة فوق الحرف الثالث ، فقد تكون : أخرناه ، أجزناه (؟) .

(٣) هكذا الأصل ، وربما تكون : التسليم أو التعليم .

فصل

ثم قال رحمه الله : فإن قال قائل إن الجسم يكون مجتمعا لوجود الاجتماع ومفترقا لعدم الاجتماع ... إلى قوله فى فصل آخر : أليس الرائى عندكم حصل رائيا بعد أن لم يكن رائيا ، ومع ذلك لا يجب أن يكون معللا بأمر ؟ كذلك فى مسألتنا .

اعلمْ أن قول القائل بأن الجسم يكون مجتمعا لوجود الاجتماع ومفترقا لعدم الاجتماع فإنه لا يصح لوجوه :

منها أنه لوكان مفترقا لعدم الاجتماع لم يكن بأن يفترق ضربا من الافتراق أولى من أن يفترق سائرضروب الافتراقات ، لأن حاله بذلك المعنى مع كل نوع من أنواع الافتراقات على سواء ، فيلزم أن يكون مفترقا شبرا وذراعا و باعا ونحو ذلك — وفى هذا ما يوجب أن يحصل[1] الجسم على حالات متضادة .

ومنها أنا قد [٣ و] بينا أن الجسم لا يكون مجتمعا لعدم معنى ، لأنه لوكان مجتمعا لعدم معنى للزم أن تكون سائر الأجسام مجتمعة ، لأن حال ذلك المعنى مع بعض الأجسام كحاله مع سائرها ، فكذلك ها هنا ، إذا قال إنه مفترق لعدم معنى ، أنه يلزم أن تكون الأجسام كلها مفترقة ، لأن حال المعنى المعدوم مع سائر الأجسام على سواء .

وكل ما ذكرناه من أن الجسم لا يكون مجتمعا لعدم معنى يمكن أن يورد هاهنا . وما سئل هناك وأُجيب عنه يمكن إعادته ها هنا .

---

(١) يحصل بمعنى يصير ، يحدث ، يصبح .

فإن قيل : ألستم تقولون بأن الجسم يكون مفترقا لوجود الافتراق ثم لا يلزم أن يكون الجسم مفترقا سائر ضروب الافتراقات وأنواعها ولا يلزم أن تكون [الأجسام][1] كلها مفترقة، فكذلك ألا يجوز أن نقول إن الجسم يكون مفترقا لعدم الاجتماع، ثم لا يلزم ما ذكرتموه ؟

فالجواب أنا إذا عللنا كون الجسم مفترقا بوجود معنى لم يلزم ما ذكره السائل، لأن الافتراق الموجود[2]، وهما كونان على سبيل بُعد مختص بمحاذاتين ، فإذا اجتمعا بهاتين المحاذاتين صارا [أولى][3] بأن يوجبا الحكم للجوهرين[4] اللذين حصلا فى هاتين المحاذاتين دون غيرهما من الجواهر . ويجب أن يختصا بإيجاب الحكم لهذين الجوهرين فى هاتين المحاذاتين دون غيرهما من المحاذيات لاختصاصهما بتينك المحاذاتين[5] .

وليس كذلك حال المعدوم ، لأن حاله مع [٣ ظ] بعض الجواهر كحاله مع سائرها، وحاله مع بعض الافتراقات كحاله مع سائرها ، فيلزم ماذكرناه لفقد الاختصاص .

ثم إن الجسم لوكان مجتمعا لوجود الاجتماع ومفترقا لعدم الافتراق لزم إذا وجد بعض الاجتماع وعدم البعض أن يكون مجتمعا مفترقا فى حالة واحدة .

فإن قيل : نحن إنما نقول إنه يكون مجتمعا ، إذا لم يعدم عنه شيء من الاجتماعات .

---

(١) زدنا هذه الكلمة للايضاح .

(٢) لابد أن يكون قد سقط كلام هنا .

(٣) زدنا هذه الكلمة للايضاح .

(٤) أصل : للجوهر ثم .

(٥) أصل : المحادس ، دون أى نقط .

قيل له : هذا يوجب أن يوجد فى الجسم ما لا يتناهى من الاجتماعات، حتى لا يبقى فى العدم شيء من الاجتماعات حتى يصح قولهم بأن الجسم إذا كان مجتمعا لا يكون قد عدم عنه شيء من الاجتماعات .

وبعد فإن هذا الجسم المجتمع عُلم أنه قد عدم عنه اجتماع جسم آخر، فيلزم أن يكون مجتمعا مفترقا فى حالة واحدة ، ولأن زيدًا إذا جمع بين هذين الجسمين ولم يجمع بينهما عمرو فقد وجد فيه[(١)] الاجتماع من قِبَل زيد وعدم الاجتماع فيه[(١)] من قبل عمرو ، فيلزم أن يكون مجتمعا مفترقا فى حالة واحدة .

فإن قيل : نحن نقول إن ذلك الاجتماع المعدوم إنما يوجب كون الجسم مفترقا إذا لم يكن فيه شيء من الاجتماعات ، وأما إذا كان فيه شيء من الاجتماعات فإن ذلك لا يلزم .

قلنا : هذا لا يصح ، لأن العلة إنما توجب الحكم لما هى عليه فى ذاتها ، فلا يقف إيجابها على حصول غيرها معها ، بل يكفى ذلك فى حال جزء واحد . ألا ترى أنا إذا عللنا كون الجسم مجتمعا [٤ و] بوجود الاجتماع فإنا نعلله بجزء واحد من الاجتماعات !

والأصل فى هذا الباب أن العلة إذا كانت إنما توجب حكما لما هى عليه فى ذاتها، وما هى عليه يرجع[(٢)] إلى كل جزء، فيجب أن يصدر الحكم من كل جزء .

فإن قيل : أليس أن الثقيل إنما يكون ثقيلا لوجود الثقل ويكون خفيفا لعدم الثقل، ولا يلزم [أن[(٣)]] يكون ثقيلا خفيفا فى حالة واحدة؟ فكذلك لم لا يجوز

---

(١) هكذا الأصل ، والتعبير الصحيح أن يقول : فيهما .

(٢) أصل : ترجع .

(٣) زيادة من عندنا نعتقد أنها سقطت من الأصل .

أن نقول بأن الجسم يكون مجتمعا لوجود الاجتماع [و] مفترقا لعــدم الافتراق[1] ، ولا يلزم أن يكون مجتمعا مفترقا فى حالة واحدة ؟

والجواب عن ذلك أن نقول إن الجسم لا يكون خفيفا لعــدم الثقل ، كيف والخفيف ليس له بكونه خفيفا حالٌ وصفة أكثر من أن يكون متحيزاً ولا ثقل فيه !

وليس كذلك ماذكروه ، لأنهم علّلوا كون الجسم مفترقا بعدم معنى هو الاجتماع ، كما علّلوا كونه مجتمعا بوجــود معنى هو الاجتماع فيلزم على تعليلهم أن يكون الجسم مجتمعا مفترقا فى حالة واحدة .

وبعد ، فإن الجسم لو كان مفترقا لعــدم معنى لوجب فى كل ما عدم عنه الاجتماع أن يكون مفترقا ، حتى يلزم فى نفس الاجتماع أن يكون مفترقا لمّا لم يكن فيه اجتماع .

فإن قيل : نحن نقول إن الجسم إنما يكون مفترقا لعدم الاجتماع عنه ، فنفس الاجتماع إذا لم يعدم عنه الاجتماع كيف يلزم [٤ ظ] أن يكون مفترقا ؟

قلنا : هذا لا يصح ، لأنه لو كان كذلك لوجب فى الجسم فيما لم يزل أن لا يكون مفترقا ، إذ لا يصح أن يقال إن له فيما لم يزل حالة قبلها كان الجسم فيها مجتمعا ثم عدم عنه الاجتماع ، فيكون مفترقا لعدم الاجتماع عنه .

وبعد ، فإنهم إذا عللوا كون الجسم مفترقا فلا يخلو :

إما أن يعللوه بوجود معنى هو الافتراق ،

أو بعدم معنى هو الاجتماع ،

---

(١) هكذا الأصل ، ولا شك أن الأقرب للنطق أن تكون العبارة : مفترقا لعــدم الاجتماع ، كما سيلى .

أو بعدمه ووجوده ،

أو بعدم الاجتماع بشرط وجود المتقدم[١] .

لا يصح أن يقال إنه يكون مجتمعا لوجوده وعدمه ، لاستحالة أن يكون الشيء الواحد موجودًا ومعدومًا فى حالة واحدة .

ولا يجوز أيضا أن يقال إنه يكون مفترقا لعدم معنى بشرط وجود المتقدم[١] ، لأن الوجود يحيل الإيجاب فى هذا المعنى ، لأنه او وجد لاستحال أن يوجب كون الجسم مفترقا . ومن حق الشرط أن يكون مصححا لا مُحيلا ، وأن يكون مصاحبا للشروط لا منتفيا عنه .

وقد علمنا أن هذا الشرط يحيل المشروط ولا يصاحبه على الوجه الذى بينا ، فلم يبق إلا أن يكون المؤثر وجود معنى هو الافتراق أو عدم معنى هو الاجتماع على وجه الإطلاق .

فإن كان المؤثر وجود الافتراق فهو الذى نقول ، وإن كان عدم الاجتماع على الإطلاق لزم ما ذكرناه من كون الاجتماع مفترقا .

فإن قيل : أليس السواد ينافى البياض بشرط أن يكون البياض موجودًا فى المحل قبل طروء[٢] السواد ، فهذا الشرط متقدم على منافاة السواد للبياض غير مصاحب لهذا الحكم ، بل حصوله ينافى ...[٣] ... هذا الحكم . وكذلك انتفاء البياض [٥ و] بطروء السواد عليه مشروط بوجوده قبل الطروء ، وذلك الشرط متقدم على المشروط ويحيل المشروط ويستحيل أن يصاحبه .

---

(١) هكذا فى الأصل ، والمقصود المتقدم على العدم .

(٢) أصل : طرق — وهو جائز

(٣) بياض فى الأصل ، ويظهر أنه لا يقابله شىء .

فكذلك لِمَ لا يجوز أن نقول فى مسألتنا إن عدم المعنى يوجب كون الجسم مفترقا بشرط وجود المتقدم، و إن كان الوجود يحيل الإيجاب ولا يصاحب المشروط .

الجواب عن ذلك : نقول إنا نفرق بين الموضعين بأن الشىء إذا كان شرطا فى إثبات الأحكام والصفات لابد أن يكون ما هو شرط مصاحبا للشروط وأن لا يحيله ، بخلاف ما هو مشروط فى الإزالة والإعدام، فإنه يجوز أن يكون متقدما وأن لا يصاحب المشروط بل يحيله .

فإن قيل : ما أنكرتم أن ذلك المعنى المعدوم إنما يوجب الصفة لما يوجبه بشرط أن تجوز تلك الصفة عليه ؟ فالاجتماع الموجود إذا لم يجز عليه الافتراق كيف يصح أن يقال إن المعنى المعدوم يوجب كونه مفترقا و إن كان حاله مع الجسم والاجتماع على سواء ، ولكن يوجب كون الجسم مفترقا لجواز هذه الصفة عليه ؟

الجواب عن ذلك : أن ما أحال كون الاجتماع مفترقًا لمعنى معدوم وجب أن يحيل حصول ذلك المعنى على الوجه الذى يوجب الحكم، فكذلك بأن يحيل عدمه، لأن عدمه هو الذى يوجب الحكم عندهم .

والأصل فى هذا الباب أن ما أحال معلول العلة يحيل حصول العلة على الوجه الذى يوجب الحكم، كالموت لمّا [٥ ظ] أحال كون الذات قادرا أو عالما أحال حصول القدرة والعلم فى بدن هذا الميت على الوجه الذى يوجب الحكم ، فكذلك فى مسألتنا، لمّا استحال كون الاجتماع مفترقا استحال عدم الاجتماع حتى يوجب كون الجسم مفترقا .

فإن قيل : أليس أنتم تقولون إن الفناء إذا وجد لا فى محل و إرادة القديم تعالى إذا وجدت لا فى محل فقد حصلت الإرادة مع الفناء على حد حصولها مع القديم

تعالى ؟ ثم إذا استحال أن يكون للفناء مريدًا بتلك الإرادة لا يجب أن يستحيل وجود الإرادة، بل يوجد و يوجب[(١)] الحكم للقديم تعالى، فكذلك لم لايجوز أن نقول فى مسألتنا إن عدم الاجتماع، و إن كان حاله مع الاجتماع الموجود كحاله مع نفس الجسم، فإنه يختص بايجاب الحكم للجسم دون الاجتماع .

فأما الشيخ أبو رشيد[(٢)] فإنه قال إن هذه الأدلة معترضة بهذا السؤال، ولم يجب عنه .

وذكر الشيخ أبو محمد فى التذكرة[(٢)] فقال : يمكن أن يفرق بين الموضعين فيقال : إنا إذا قلنا بأن استحالة كون الفناء مرادًا[(٣)] بتلك الإرادة لا يحيل وجود الإرادة لا يكون فى ذلك انقلاب العلة عما هى عليه، لأنها تختص بالقديم تعالى فتوجب[(٤)] له الحكم،

وليس كذلك ماذكره السائل، لأنه إذا لم يقل بأن الاجتماع يكون مفترقا لعدم المعنى أدّى إلى قلب العلة عن حقيقتها بأن توجد ولا حكم لها .

بيان ذلك أنا لو قدّرنا أن الله تعالى لو لم يخلق إلا جوهرين، وفيهما اجتماع وليس فى اجتماعهما اجتماع وفى العدم اجتماع، فلولم نقل بأن ذلك [٦ و] الاجتماع المعدوم يوجب كون الاجتماع مفترقا أدّى إلى قلب العلة عن حقيقتها، لأنه ليس هناك ما عدم عنه الاجتماع إلّا الاجتماع الموجود فى الجوهرين، فيجب أن يفترق، وإلّا أدى إلى أن توجد العلة ولا يصدر عنها الحكم[(٥)]، وهذا قلب العلة عن حقيقتها — قال : وهذا غاية ما يمكن أن تُنصر به هذه الطريقة .

---

(١) هكذا الأصل، وقد نقطنا كلمة يوجب طبقا لذلك، والأفضل أن تكون العبارة : توجد وتوجب .

(٢) انظر التعليق فى آخر الكتاب .

(٣) فى الأصل مريدا .

(٤) فى الأصل : فيوجب .

(٥) فى الأصل : يوجد .

و بعد، فإن الاجتماع باق، والباقى لا ينتفى إلا بأمر ثابت من الضد أو ما يجرى مجرى الضد، وهذا يقتضى أن يكون الافتراق معنى ثابتا — وهذه الدلالة مبنية على أصلين :

أحدهما أن الاجتماع مما يجوز عليه البقاء .

والثانى أن الباقى لا ينتفى إلا بالضد أو ما يجرى مجرى الضد .

أما الكلام فى الأصل الأول، وهو أن الاجتماع مما يجوز عليه البقاء: فلأن الاجتماع لا يخلو :

إمّا أن يراد به المجاورة، التى هى الكونان على سبيل القرب ،

وإمّا أن يكون المراد به[1] التأليف، وهذا هو الحقيقة فى الاجتماع .

فإن أريد بالاجتماع المجاورة التى المرجع بها إلى الأكوان[2] فالذى يدل على بقاء الأكوان وجوه[3] :

---

(١) فى الأصل : بها .

(٢) الأصل فى كلمة « الكون » أنها مرادفة للوجود والحدوث ، ثم أطلقت عند المتكلمين على ما يكون حالا ملازما للوجود المادى ، فالأكوان هى الأحوال الأساسية التى لا يخلو الجسم عنها ، وهى : الحركة والسكون والاجتماع والافتراق .

جاء فى " المجموع فى المحيط بالتكليف " جمع الشيخ أبى محمد الحسن بن أحمد بن متويه رحمه الله ، مصوّر بدار الكتب المصرية عن مخطوط رقم ٢٠٣ بالمكتبة العامة المتوكلية بجامع صنعاء باليمن ، الكتاب الأوّل ورقة ٩ ظ — ١٠ و «باب فى إثبات الأكوان : اعلم أن إقامة الدلالة على الشيء فرع على كونه فى نفسه معقولا ، فأما ما لا يعقل فايراد الدلالة عليه لا وجه له ... ... فأما ما ينبئ عن صفة نوع هذا المعنى الذى نريد إثباته فهو قولنا : "كون" ، وفائدته ما به يصير الجوهر فى جهة دون جهة . ثم الأسامى تختلف عليه ، والكل فى الفائدة يرجع إلى هذا القبيل . فتارة نسميه "كونا مطلقا" ، إذا وجد ابتداء لا بعد غيره ؛ وليس هذا إلا فى الموجود حال حدوث الجوهر . ثم يصح أن نسميه "سكونا" إذا بقى . وتارة نسمى ذلك الكون سكونا ، وهو أن يحدث عقيب مثله أو يبقى به الجوهر فى جهة واحدة وقتين فصاعدا . وتارة نسميه "حركة" إذا حدث عقيب ضدّه أو أوجب كون الجسم كائنا فى مكان بعد أن كان فى غيره بلا فصل . وتارة نسمى بعضه "مجاورة" و "مقاربة" و "قربا" ، إذا كان بقرب هذا الجوهر جوهر آخر على وجه لا مسافة بينهما . وتارة نسمى بعضه "مفارقة" و "مباعدة" "وافتراقا" ، إذا وجد على البعد منه جوهر آخر . فهذه هى الأسماء التى تنطلق على هذا القبيل » .

(٣) فى الأصل : وجوده .

منها ما قد ثبت أن الكون ينتفى بطروء الضد عليه، بحيث يكون لطروئه تأثير فى منافاته، وهذا يوجب بقاءه [1] .

والوجه الثانى أن الواحد منا لو تشبث بجسم وتعلق به فإنه يتعذر على من هو دونه فى القدرة تحريك الجسم من تحت يده وإزالته [٦ ظ] عن ذلك المكان . ولو رفع عنه اليد لتأتى ذلك منه . وإنما وجب ذلك ، لأن فى إحدى الحالتين تحدث الأكوان حالا بعد حال، وهو [2] عند تشبث القوى بذلك الجسم؛ وفى الحالة الأخرى الأكوان فيه باقية، والباقى لاحظ له فى المنع وإنما الحظ فى المنع للحادث . فلو كانت تلك الأكوان حادثة حالا بعد حال فى الحالين لوجب أن يتعذر على من هو دونه فى القدرة تحريكه سواء رفع يده عنه أو تعلق به — وفى علمنا بخلاف ذلك دلالة على ما قلناه .

والوجه الثالث أن الكون لو كان يحدث حالا بعد حال فلا شك أنه من فعل الله تعالى، وإذا كان من فعل الله تعالى لاشك أن يكون القديم تعالى مختارًا لفعله ، فيصح أن يوجده ويصح أن لا يوجده ، فيلزم على هذا خلو الجوهر من الكون بأن لا يخلق القديم تعالى فيه الكون ، وقد علمنا خلاف ذلك .

فإن قيل : نحن نقول بأن الله تعالى إذا لم يخلق الكون فى الجوهر أن يفنى الجوهر، لأنه يحتاج فى وجوده إليه من حيث أن وجوده مضمّن به . فكما لا يصح

---

(١) فى الهامش بازاء هذا الكلام عبارة هى فى الغالب شرح : معنى انتفائه بطروء الضد هو أنه لا يمكن تجديده بعد طروء ضده وكان قبل ذلك يمكن تجديده .

(٢) يجوز أن تكون كلمة « هو » زائدة .

من القديم تعالى إيجاد الجوهر ابتداءً من دون الكون، فكذلك فى حال البقاء، إذا لم يخلق الكون وجب أن ينتفى .

قيل له : قد ثبت أن كون الجوهر باقيا مع جواز أن لا يكون باقيا صفة متجدِّدة ، فيجب أن تعلل بأمر ثابت وأن لا يعقل [أن][1] ترجع إلى العدم والزوال، فيجب أن لا يكون له تأثير .

إلا أن هذا لا يصح ، لأن لقائل أن يقول إن الجوهر إذا كان وجوده مضمنا بوجود الكون فانتفاء الأكوان يكون انتفاءً لما يحتاج الجوهر فى وجوده إليه، وسواء كان ما يحتاج فى الوجود إليه باقيا أو حادثا .

ألا ترى أن المعانى التى تفتقر فى وجودها إلى غيرها فسواء كان ذلك الغير [٧ و] مما يجوز عليه البقاء أو لا يجوز عليه البقاء فإن[2] المعانى المحتاجة تنتفى بانتفائه ؟ فالاعتماد على الوجهين الأولين .

وإن أريد بالاجتماع التأليف فالذى يدل على بقاء التأليف ما قد علمنا أنه قد يصعب علينا تفكيك بعض الأجسام، فيجب أن يكون ما فيه من التأليف باقيا، وإلا لوجب أن يكون الحال سواء بين تعذر التفكيك وسهولته .

لأن الله تعالى إذا كان يخلقه حالا بعد حال، فلا يخلو :

إمّا أن يكون ذلك مستمراً فيتعذر علينا التفكيك لأن مراد الله تعالى بالوجود أولى من مراد الواحد منا .

---

(١) زدنا هذه الكلمة لإكمال التعبير .
(٢) الأصل : فى أن .

أولا يحدث على الاستمرار، فيتأتى تفكيكه منا بسهولة .

ومهما علمنا[١] أنه قد يتأتى منا تفكيك بعض الأجسام على وجه الصعوبة ولا يتعذر ولا يسهل علمنا أن ما فيه من التأليف باقٍ .

وهذه الدلالة بعينها تدل على بقاء الأكوان على هذه الطريقة، وهذا إنما يصح إذا قال الخصم إن الله تعالى يحدث الأكوان حالا فحالا فى الحالين جميعا .

وأما إذا قال إن الله تعالى يحدث حالا فحالا قدرًا من الأكوان، والواحد منا يحدث أيضا قدرًا زائدًا على ذلك، فلذلك يمتنع التحريك ، فإذا رفع اليد عاد إلى ما كان يحدثه الله تعالى فيتأتى نقله ، لأنه تعالى يريد منه نقله بإبطال هذا القدر من الكون الذى يحدثه بما يقابله دون مازاد عليه على ما جرى[٢] فى المثال .

وهكذا فى التأليف له أن يقول إن الله تعالى يحدث حالا فحالا قدرًا من التأليف دون ما زاد وما نقص ، فإذا فعل أحدنا من الأكوان مقدار ما [٧ ظ] يبطل ذلك التأليف تأتى منه تفكيكه ، وإن كان دون ذلك لم يتأتَّ .

وليس لنا أن نقول : إنه تعالى لو لم يرد منا فكّه لزاد فى التأليفات ، لأن له أن يقول : إذا زاد على ما أجرى العادة انتقضت العادة .

فإن قيل : ما أنكرتم أن التأليف يولِّد تأليفا آخر، فلهذا يتصعب[٣] التفكيك .

قيل له : التأليف لا يجوز أن يكون مولِّدًا للتأليف ، لأنه لو ولده لوجب أن يولده فى الحال ، إذ لا مانع من توليده ، فيجب أن يولده فى الحال لوجهين :

---

(١) أى : وإذا علمنا .

(٢) فى الأصل : جرا .

(٣) هكذا فى الأصل هنا وفى كثير من المواضع التالية .

أحدهما : أن من حق الموجَب أن يوجد مع ما يوجِبه إذا لم يكن هناك منع .

والثانى : أنه إذا صح أن يوجبه فى الثانى(١) لم يجز أن يتراخى إلى الثانى والثالث .

ولا يلزم على هذا ، النظر فى توليده للعلم من حيث أنه يولده فى الثانى ، لأن من حكم النظر أن يقترن به التجويز ، فيستحيل وجود العلم ، مع التجويز ، لأن العلم يقتضى القطع والبتات(٢) . وكذلك الاعتماد(٣) إنما يولّد ما يولده فى الثانى ، لأن من شرطه أن يولد فى جهته ، وجهته هو المكان الثانى من محل الاعتماد .

فثبت بهذا أن التأليف لو ولد تأليفا آخر [لوجب(٤)] أن يولد فى الحال ، وهذا يوجب وجود ما لا يتناهى من التأليفات — وقد علمنا خلاف ذلك .

وأما ما ذكره — رحمه الله — من الدلالة على بقاء الاجتماع بأن قال : « نحن نرى جسما مجتمعا يستمر به الاجتماع مدّة كبيرة ، ولولا بقاء ما فيه من الاجتماع لما صح ذلك » ، فإنه معترض ، لأن هذا اعتماد على مجرّد الوجدان .

لأن لقائل أن يقول : ما أنكرت أن ذلك إنما وجب لأن الله تعالى يحدثه حالا بعد حال ، لا لأجل أن ما فيه من الاجتماع باقٍ !

وبعد فإنه ليس بأن يقال : إن الجسم إنما استمر به كونه مجتمعا لأن الله تعالى خلق فيه الاجتماع حالا بعد حال ، أولى من أن يقال : إنما وجب ذلك لأن ما فيه الاجتماع باقٍ ، فلا يكون أحدهما يتميز عن الآخر .

---

(١) فى الثانى : أى فى اللحظة التالية مباشرة ، أى فى الجزء الثانى من الزمان على اعتبار أن الزمان مؤلف من أجزاء لا تتجزأ متتالية .

(٢) هكذا فى الأصل ، والمعنى : اليقين والجزم .

(٣) الاعتماد هنا بمعنى الميل الطبيعى للجسم نحو مكانه الخاص به ، وقد تستعمل الكلمة بمعنى الدفع أو الاتكاء .

(٤) زدنا هذه الكلمة لإكمال العبارة .

ولم يجز أن تنصر هـذه الطريقة على وجه آخر بأن يقال : إن [٨ و] هـذا الاجتماع لو لم يكن باقيا لوجب أن يكون متولّداً بعضه من بعض، لأن طريقة التوليد حاصلة فيـه من حيث أنه يقل بقلته و يكثر بكثرته ، ولو كان متولّدًا لما زاد حاله على ذلك .

فمهما ثبت بما[1] بينا أن التأليف لا يكون متولّداً من تأليف آخر لم يبق إلا أن يكون باقيا .

واعلمْ أن المخالف فى هذه المسألة لا يمكنه أن يقول بأن الاجتماع لا يجوز عليه البقاء ، لأنه يلزم أن يكون الجسم مجتمعا مفترقا فى حالة واحدة .

وأما الكلام فى الأصل الثـانى، وهو أن ما يجوز عليه البقاء لا ينتفى إلا بضدّ أو ما يجرى مجرى الضدّ ، فذلك لأنه إذا جاز أن يبقى مع جواز أن لا يبقى ، فإذا انتفى وجب أن يكون انتفاؤه بأمر ثابت، وهذا يوجب أن يكون انتفاء الاجتماع لمعنى ثابت ، فمن أين أنه يجب أن يكون مفترقا فى حالة البقـاء لمعنى ثابت ؟ فلِم لا يجوز أن يقـال إن تجدّد الافتراق لمعنى ثابت واستمراره لا يكون كذلك؟ هـذا كما تقولون إن تجدّد العـدم لمعنى ثابت ، ثم استمرار العدم لا يجب أن يكون لمعنى ثابت .

الجواب أن ماله ولأجله وجب أن يكون تجدّد الافتراق لمعنى حاصلٍ فى حال البقاء، وذلك أن الجسم لا يحصل على هـذه الصفة إلا مع جواز أن لا يحصـل عليها ، بل يحصل على نقيضها .

وليس كذلك فى تجدد العدم واستمراره لأن ماله ولأجله وجب أن يكون تجدد العدم لمعنى غيرُ حاصل فى استمرار العدم ، لأن فى استمرار العدم لا يصح أن يقال

(١) أصل : لما .

إنه يعدم مع جواز أن لا يعدم ، بل عدمه واجب فى تلك الحال ، فلذلك لا يجب ، فكيف والمعدوم ليس له بكونه معدوما حالٌ وصفة ! ؟

قال الشيخ أبو رشيد : وقد جمعنا عشرة أوجه [٨ ظ] فى أن الجسم لا يكون مفترقا لعدم معنى هو اجتماع سوى ما ذكره صاحب الكتاب .

أحدها أن العدم بلا اختصاص ، فلم يكن ذلك المعنى المعدوم بأن يوجب افتراق بعض الأجسام بأولى من أن يوجب افتراق سائرها ، فيلزم أن تكون الأجسام كلها مفترقة فى حالة واحدة — وقد علمنا خلاف ذلك .

والثانى أن العدم بلا ابتداء ، وهذا يوجب أن تكون هذه الصفة التى صدرت عن ذلك المعنى بلا ابتداء ، فيجب على هذا أن تكون هذه الصفة واجبة ، لأنها لو وجبت لما زاد حالها على هذا ، وهو أن تكون بلا ابتداء .

والصفة إذا وجبت استغنت عن العلة ، فالقول بحصول هذه الصفة لعدم معنى يؤدى إلى القول بأنها لا تكون لمعنى ، لأن مع وجوبها تستغنى عن العلة .

والثالث أن هذه الصفة لو كانت لعدم معنى لما وقفت على[1] أحوالنا .

وقد علمنا أنها تقف على أحوالنا ، فلا بد أن تكون متعلقة بنا ، فلا يخلو :

إما أن يتعلق بنا نفس الصفة ،

أو يتعلق بنا ما تصدر عنه .

لا يجوز أن يتعلق بنا نفس الصفة ، لما قد ثبت أن هذه الصفات لا يجوز أن تكون بالفاعل ؛

فيجب أن يكون الذى يتعلق بنا ما تصدر عنه الصفة ، وذلك لا يخلو :

---

(١) أى توقفت على أحوالنا .

إما أن يكون وجود معنى أو عدم معنى .

ومهما ثبت أن الفاعل لا يتعدى تأثيره طريقة الإيجاد والإحداث وان الإعدام لا يتعلق بالفاعل عُلم أن الذى يتعلق بنا (١) إنما هو وجود معنى .

والرابع أن التمانع يصح بين القادرين فى هذه الصفة ، والتمانع إنما يصح فى فعلين ضدّين أو جارين مجرى الضدين ، ويجب أن يكونا موجودين ، ولا يجوز أن يكونا معدومين ، ولا أن يكون أحدهما موجودا والآخر معدوما .

والخامس أن عدم الاجتماع لو كان يوجب كون الجسم مفترقا لكان إنما يوجبه لما هو عليه فى ذاته ، فإذا وجد وجب [٩ و] أن يوجب أيضا تلك الصفة ، لأن الوجود لا يجوز أن يكون محيلا للايجاب ، كيف وهو مصحح له فى سائر المواضع !

فعلى هذا يجب أن لا يبطل الإيجاب الصادر عن الاجتماع المعدوم بأن يوجد ، فيلزم على هذا أن يكون الجسم مفترقا أبدًا ، سواء وجد الاجتماع فيه أو عدم ، وأنه متى قيل إن وجود الاجتماع يوجب كون الجسم مجتمعا لزم أن يكون الجسم مجتمعا مفترقا فى حالة واحدة ، مفترقا لأن عدم الاجتماع يوجب هذه الصفة والوجود لا يزيل الإيجاب ، ومجتمعا لأن الاجتماع فى حال الوجود يوجب كونه مجتمعا .

والسادس أن ذلك المعنى إذا كان يوجب كون الجسم مفترقا فى حال العدم وثبت أن الوجود لا يحيل ذلك الإيجاب ، لأن الوجود مصحِّح للايجاب فى الأصل فذلك المعنى تكون له حالتان : حالة الوجود وحالة العدم ، فعلى أى حالة كان (٢) وجب أن يوجب كون الجسم مفترقا ، فيلزم أن يكون الجسم مفترقا أبداً .

---

(١) أصل : منا .

(٢) فى الأصل : كانت

والسابع أن الجوهر إذا كان مجاورًا لغيره لوجود معنى فإذا زال عنه ذلك الغير ثم لم ينتقل عن مكانه فلا يصح أن يقال إنه يكون كائنا فى تلك الجهة الآن لعدم معنى مع أنه كان فى الأول لوجود معنى ولم يحصل فيه تغير وانتقال .

والثامن أنه ليس بأن يقال : إن الجسم يكون مفترقا لعدم الاجتماع ومجتمعا لوجود الاجتماع ، أولى من أن يقال : إنه يكون مفترقا لوجود الافتراق ومجتمعا لعدم الاجتماع .

والتاسع أن ذلك المعنى لو كان يوجب كون الجسم مفترقا لكان إنما يوجب لما هو عليه فى ذاته — فإذا وجد أوجب كونه مجتمعا — لكان أيضا إنما يوجب لما هو عليه فى [٩ ظ] ذاته[1] . وهذا يوجب أن يكون المعنى الواحد حاصلا على صفتين ضدين ، وهما للنفس ، وأن يصدر عنه الحكمان المتضادان ، وهذا فى الحقيقة يؤدى إلى أن يكون الشيء قد صار بصفة ضده — وفى هذا انقلاب عن جنسه .

والعاشر أن الجوهر ليس له بكونه مجاورًا لغيره أو مفارقا له حالة وصفة أزيد من كونه كائنا فى جهة ، فلو كان مفارقا لغيره لِعَدم معنى لوجب أيضا أن يكون كونه مجاورًا له لعدم معنى[2] ؛ إذ لا فصل بين هاتين الصفتين . وفى هذا إبطال هذا المعنى رأسا .

---

(١) أغلب الظن أن فى الكلام تكرارا .

(٢) فى الأصل : المعانى .

فصـــل

ثم قال رحمه الله : أنتم تقولون إن الله تعالى حصل[1] رائيا بعد أن لم يكن رائيا ، ومع ذلك لايجب أن يكون ذلك لأمر ... إلى قوله : أليس أن المعدوم وجد بعد أن لم يكون موجودًا وكان معدوما ؟

اعلمْ أنا قد بينا أن الجسم اجتمع مع جواز أن لايجتمع ، والحال واحدة والشرط واحد ، فيجب أن يكون ذلك لأمر مخصِّص ؛ ثم قسمنا المخصص ، فأبطلنا ماعدا وجود معنى .

وليس كذلك ما عارضونا به ، لأنه لا يمكن أن يقال إنه حصل رائيا مع جواز أن لا يكون رائيــا ؛ لأن كونه رائيــا متى صح وجب ، و إذا لم يصح استحال ؛ بخلاف ما قلناه ، لأنه مع وجــوده وحيزه[2] يصح أن يحصــل كل واحد من هاتين الصفتين .

فإن قيل : ما أنكرتم أن يقال إنه حصل رائيا مع جواز أن لايكون رائيا بأن لا يوجد المدرَك ؟

فالجواب : من تأمل دلالتنا لايسأل عن هذه الزيادة ، لأنا قلنا إن الجسم اجتمع مع جواز أن لا يكون مجتمعا ، والحال واحدة والشرط واحد ؛ وها هنا ما هو شرط فى كونه رائيا غير حاصل ، إذا لم يكن رائيا ، فلا يكون الشرط واحدًا .

---

(١) أى صار .

(٢) كذا الأصل ، ولعل الأصح : وتحيزه ، كما سيأتى .

وليس كذلك فيما تنازعنا فيه، فإنه مع وجوده وتحيزه يجوز عليه كل واحدة من الصفتين، فلذلك قلنا إن الجسم إذا اجتمع مع الجواز وجب أن يكون ذلك لأمر مخصِّص [١٠ و]، ثم قسمنا الكلام فى المخصص، وأبطلنا ماعدا وجود معنى.

وهاهنا نقول أيضا إنه إذا حصل رائيا بعد أن لم يكن رائيا وجب أن يكون ذلك لأمر.

ثم نقول إن ذلك الأمر هو كونه حيًّا، فيكون المصحح هو الموجب، إذ لم تقم[1] الدلالة ها هنا على بطلان سائر ما يحتمل سوى وجود معنى كما قلنا هناك، بل قامت الدلالة ها هنا بخلاف ذلك.

فإن قيل: فلِمَ لايجوز أن يقال إن وجودَ المرئى علةٌ فى كون الرائى رائيا؟

قيل له: وجود المرئى لايكون علة فى كون الرائى رائيا لوجوه:

أحدها أنه لو كان علة فى كون القديم تعالى رائيا لوجب أن يكون علة فينا أيضا، لأن مايكون علة لايفترق الحال فيه بين الغائب والشاهد[2]. ولو كان علة فينا لوجب فى الواحد منا إذا غمض بصره أوفسدت حاسته أن يكون رائيا إذا وجد المدرَك — وقد علمنا خلاف ذلك.

فإن قيل إن وجود المدرَك إنما يكون علة إذا كانت الصفة جائزة على الذات، وأما إذا لم تكن الصفة جائزة على الذات فإن وجود المدرَك لايكون علة،

قيل له: ما أحال معلولَ العلة يُحيل حصول العلة على الوجه الذى يوجب الحكم، كالموت لما أحال كون الذات عالما يحيل حصول العلم فى قلبه على الوجه الذى يوجب الحكم.

---

(١) غير منقوطة فى الأصل، فيمكن قراءتها على وجه آخر.

(٢) الغائب ماغاب عنا وكان خارج نطاق التجربة، والشاهد مانشاهده و يدخل فى نطاق التجربة.

وبعد فإن وجـود المدرَك لو كان علة فى كون الرأى رائيـا لوجب فى السواد والبياض إذا وجدا فى محلين أن يوجبا للمـدرِك صفتين متضادتين — وقد علمنا خلاف ذلك .

وإن قال : إنهما يوجبان صفتين [١٠ ظ] ضدّين إذا كانا فى محل واحد، وأمّا إذا كانا فى محلين متغايرين فلا .

قلنا : ليس الأمر كذلك ، لأن ما يوجب الصفة للجملة لا يفـترق الحال بين أن يكونا فى محل واحد وبين أن يكونا فى محلين .

ألا ترى أن الإرادة والكراهية لمـا كانتا موجبتين للحكم للجملة لم يفترق الحال بين أن تكونا موجودتين فى محل واحد و بين أن توجدا فى محلين؛ وكذلك السواد والبياض لو أوجب وجودهما صـفة للجملة لم يفترق الحال بين أن يكونا فى محل واحد و بين أن يكونا فى محلين فى أنهما يتضادان على الجـملة لا على المحل — وفى علمنا بخلاف ذلك دلالةٌ على ما قلناه .

وبعد فإن الواحد منا قد يدرك بعض نفسه، والبعض فى الإضافة إلى الجملة فى حكم الغير؛ والواحد منا لا يجوز أن يكون موصوفا بما هو فى حكم الغير المنفصل عنـه ؛ ولأن الواحد منا لا يدرك الحـالّ فى المحل كأن يدرك عرضا فى جوهر، وما يحل الغير لا يجوز أن يوجب صفة له ، لأن العلة إنما توجب الحكم للواحد منا إذا حلّتـه ، ثم لا يكفى فى ذلك مجرّد الحـلول بل لا بدّ أن تحل فى جزء من أجزاء قلبه .

فإن قيل : فمـا تقولون فى وجود المدرَك ، إنه شرط أم لا ؟ .

فإن قيل : لو كان شرطا لوجب أن يصـح حصولُه من دون حصول المشروط، فيلزم على هذا أن يوجد المرئى و إن لم يكن القديم تعالى رائيا ،

قيل له : الشرط على ضربين :

أحدهما ما يصح حصوله من دون المشروط ،

والثانى [ما] [1] لا يصح حصوله من دون المشروط ، وهو إذا كان الشرط مما لا ينفك عن المؤثر .

وأما ما يصح حصوله من دون المشروط فهو [2] إذا كان الشرط مما يصح أن ينفك عن المؤثر .

فالأول كما نقول فى وجود الجوهر ، فإنه شرط فى تحيزه ، فلا جرم لا يصح أن يوجد الجوهر من دون التحيز ، لأجل أن هذا الشرط لا ينفك عما [3] هو مؤثر فيه ، وهو كون الجوهر جوهرًا .

وأما الثانى فكما نقول [١١ و] فى التحيز مع كون الجسم متحركا إن التحيز شرط فى كونه متحركا ، ثم إنه يجوز أن يحصل التحيز وإن لم يحصل كون الجسم متحركا ، لأن هذا الشرط مما يصح أن ينفك عما هو مؤثر ، وهو حصول الحركة .

---

(١) أضفنا هذه الكلمة لكمال التعبير ويجوز أنها سقطت من الأصل .

(٢) أصل : وهو .

(٣) أصل : مما .

فصل

ثم قال رحمه الله : أليس إن الموجود وجد بعد أن لم يكن موجودًا ، ومع ذلك لا يجب أن يكون ذلك لأمر ومخصّص ... إلى قوله : فى الباقى .

اعلمْ أن صاحب الكتاب أجاب عن هـذا بجواب لا يصح ، فقـال إن من تأمل دلالتنا فإنه لا يسأل هذا السؤال ، لأنا قلنا : إن الجسم اجتمع بعد أن لم يكن مجتمعا ، وبينا أنه لم يحدث[(1)] نفس الجسم حتى صار مجتمعا بحدوث نفسه ، وإلا بطل نفسه حتى ما صار مجتمعا لعـدم نفسه ولم يعدم عنه معنى حتى ما صار مجتمعا لعدم معنى عنه ، فيجب أن يكون مجتمعا لوجود معنى فيه .

وليس كذلك هاهنا ، لأنه قـد حدث نفس الموجود ، فيكون موجودًا لحـدوثه .

قال : فإذا جاز أن تكون الصفة مستحَقة لوجود معنى فلأن تكون مستحقة لوجود نفس الموصوف أولى .

اعلمْ أن هـذا لا يصح ، لأن وجودَه بعد العدم وحدوثَه واحدٌ ، فهو تعليل الشيء بنفسه ، فكأنه قال إنه يكون موجودًا لوجوده أو يكون حادثا لحدوثه

وقد قيل : إن السائل إذا كان غرضه بهـذا السؤال المناقضة فإنا[(2)] نقول له : إن هذا الذى ذكرته لايناقض دلالتنا .

---

(1) أول الكلمة غير منقوط فى الأصل ويمكن نقطها على نحو آخر .

(2) أصل : فإنه .

لأنا قلنا فى دلالتنا إن الجسم اجتمع مع جواز أن لايجتمع ، والحال واحدة والشرط واحد ، فأشرنا إلى صفة تكون حاصلة فى كلا الحالين .

وليس كذلك ما عارضنا به السائل [١١ظ] ، فإنه لا يمكنه الإشارة إلى صفة تكون حاصلة فى كلا الحالين ، لأنه إذا قال (١) إنه وجد (٢) بعد أن لم يكن موجوداً لم يمكنه الإشارة إلى صفة تكون ثابتة له فى حال العدم والوجود .

والأولى أن يقال فى جواب هذا السؤال : إنا قلنا إن الجسم إذا اجتمع مع جواز أن لا يجتمع وجب أن يكون ذلك لأمر مخصِّص، ثم قسمنا الكلام فى المخصص، فأبطلنا ما خلا وجود معنى . وها هنا لم يبطل أن يكون المخصص هو أن الفاعل فعله ، كما بطل هناك ، فنقول إن وجوده بعد العدم معلّل بالفاعل .

فإن قيل : فقولكم أيضا إنه معلل بأن الفاعل فعله هو تعليل الشىء بنفسه ، لأنه لا فرق بين أن يقال : إنه حدث بعد العدم أو وجد بعد العدم و بين أن يقال : إن الفاعل أوجده أو أحدثه ، فقد دخلتم فيما عبتم على شيخكم أبى على بن خلاد (٣) .

قلنا : ليس الأمر كذلك ، لأنا إذا عللنا بأن الفاعل فعله فإنما نعلله بكونه قادراً عليه ، فنقول إن الفاعل لمكان كونه (٤) قادراً عليه أوجده . وكونُه قادراً عليه غير حدوثه ووجوده ، فكيف يصح أن يقال إنه تعليل الشئ بنفسه ! ؟

فإن قيل : لو كان المؤثر فى ذلك كونُ الذات قادرًا لوجب فى القديم تعالى إذا كان قادراً لنفسه فيما لم يزل أن يوجد المقدورات فيما لم يزل وأن يوجد مالا يتناهى من المقدورات دفعةً واحدة، لأن حال كونه قادرًا مع سائر المقدورات على سواء،

---

(١) هنا بياض قليل فى الأصل ، وكلمة قال مضروب عليها .

(٢) فى الأصل : إذا وجد .

(٣) انظر التعليق الخاص به فى آخر الكتاب .

(٤) أى نظراً لكونه .

قيل له : هذا إنما يلزم إذا كان تأثير القادر فى المقدور على سبيل الإيجاب ، كتأثير العلة فى المعلول[1] .

وأما إذا كان تأثير القادر فى المقدور على سبيل التصحيح والاختيار لا يجب [١٢و]

فكيف ولو كان تأثير القادر فى المقدور على سبيل الإيجاب لخرج القادر من[2] أن يكون قادرًا ولخرجت العلة من أن يكون لها تأثير أيضا ، لأن العلة أيضا فعلٌ من أفعال القادر، فإذا لم يكن للقادر تأثيرٌ فكيف يكون للعلة تأثير، مع أنها فعلٌ من أفعاله ! ؟

وعلى الجملة إن تأثير القادر معلوم وتأثير العلة معلوم، فلا يجب أن يحمل أحدهما على صاحبه ، بل يجب أن يثبت كل واحد منهما على ما قام عليه الدليل .

فإن قيل : أنتم بنيتم دلالتكم على أن هذه الصفات التى هى كون الجسم مجتمعا ومفترقا لا يجوز أن تكون بالفاعل ، فدلوا على صحة ذلك حتى تتمّ دلالتكم !

قيل له : الدليلُ عليه أن الواحد منا لو قدر أن يجعل الجسم على صفة كونه مجتمعا لوجب أن يقدر على إيجاده ، لأن من قدر أن يجعل الذات على صفة من الصفات من دون معنى يفعل فيه قدر على إيجاده .

الدليلُ عليه كلامُ نفسه ، لما قدر أن يجعله على صفة من صفاته ككونه خبراً وأمراً ونهياً قدر على إيجاده ، وأن فى كلام الغير لما لم يقدر على أن يجعله أمراً وخبرًا ونهيًا لم يقدر على إيجاده .

فكذلك فى مسألتنا لو قدر على أن يجعل الجسم مجتمعا من دون معنى يفعل فيه لقدر على إيجاد الجسم ، فلما لم يقدر على إيجاد الجسم علمنا أنه لا يقدر على جعله

(١) المقصود هو العلة الطبيعية التى تفعل فعلها عن طبع لا تنوع ولا تخلف فى فعله ، خلافا للفاعل القادر باختيار بناء على معرفة وتفكير .

(٢) هكذا الأصل ، والعادة أن يقال : عن أن يكون .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مجتمعا مفترقا من دون معنى ، فيستدل[1] بانتفاء القـدرة على إيجاد الجسم على انتفاء القدرة على جعله على صفة .

والأصل المردود إليه دلالتنا كلام الغير ، لأنا لما لم تقدر على إيجاده لم نقـدر على جعله على صفة ، وعكسه كلام أنفسنا .

فإن قيل : فهذه الدلالة لا تتم إلا بعـد أن تثبتوا[2] أن الصوتَ مقدورٌ لنا وأنه عرض ، لأن المخالف فى هذه المسألة يقول إن الصوت لايكون مقدوراً [١٢ظ] لنا وإنه جسم لطيف كامن فى أجسام أخر ، فعند الاصطكاك والاعتماد يظهر لنا ، كالنار تظهر عند القدح والضرب[3] .

قيل له : هـذه الدلالة تتمُّ من دون أن نبين أن الكلامَ مقدورٌ لنا ، لأنا قلنا فى الدلالة إن الواحد منا لو قـدر على أن يجعل الذات مجتمعا لقـدر على إيجاده ، لأن من قـدر على أن يجعل ذاتا على صفة من الصفات يقـدر[4] على إيجاد الذات . ثم ضربنا المثال بكلامنا وكلام الغير .

فالدلالة تتم من دون ذكر المثال ، لأن الدلالة لا تحتاج فى صحتها إلى صحة المثال ، بل يجوز أن تكون دلالةٌ[5] وإن لم يكن لها مثال . ولهذا يجوز الانتقال من مثال إلى مثال ، ولا يجوز ذلك فى الدليل ، لأنه يكون انقطاعا فى الدليل دون المثال .

وقد مثّل قاضى القضاة بالقيام فقال : ألا ترى أن الواحد منا لما كان قادراً على أن يجعل نفس القيام الذى هو هذه الصورة المخصوصة استخفافا كان قادراً على

(١) أول الكلمة غير منقوط فى الأصل .

(٢) الكلمة غير منقوطة فى الأصل .

(٣) فى الأصل : والضروب . وهو خطأ بدليل ما يأتى فى ص ٤٠ و ٤١

(٤) فى الأصل : لقدر

(٥) ضبطنا الكلمة على أساس أن « كان » هنا فعل تام .

نفس القيام ، إذ لو لم يكن قادرا على نفس القيام لما قدر على جعله على صفة كما فى قيام الغير، لما لم يقدر على إيجاده لم يقدر على أن يجعله تعظيما أو استخفافا .

على أنا نتبرع ببيان القول بأن الصوتَ من فعلنا وأنه عرَضٌ ، وإنْ لم يجب ذلك علينا من حيث الجدل .

فإن قيل : فما الدليل على أن الصوتَ من فعل الواحد منا ؟

قيل له : ما قد ثبت [من](1) أنّ أحدنا يُذم على بعض أصواته ويُمدح على بعض أصواته .

ألا ترى أنه يُذَمُّ على الكذب والأمر بالقبيح ، ويُمدح على الصدق والأمر بالحسن ! والمدحُ والذم إنما يتناول ما سُمع من الحروف المنظومة والأصوات(2) المقطعة دون ما سواها ، فيجب أن يكون ذلك من فعلنا ، وإلا أدى إلى أن يكون أحدُنا مستحقًا للذم على فعل الغير .

وبعد فإن قبح الكذب العارى عن اجتلاب نفع أو دفع ضرر [١٣ و] معلوم بالاضطرار(3) — وقد علمنا أن الكذب إنما هو هذا المسموع المنتظم من الحروف ، فيجب أن يكون من فعلنا .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الواحد منا يقطع الجسم تقطيعا مخصوصا ويجعلُه(4) على صفة ، فالمدح والذم يتناولان ذلك التقطيع وتلك الصفة التى يجعل الواحدُ منا الجسمَ عليها .

---

(١) زيادة يقتضيها كمال التعبير .

(٢) فى الأصل : والأصول .

(٣) أى بالضرورة العقلية ، وهى المعرفة البديهية التى يضطر الإنسان إلى قبولها ولا يمكنه رفضها .

(٤) فى الأصل : ويحصله .

قلنا : هذا لا يصح لما بيّنا أن قبح الكذب العارى عن اجتلاب نفع أو دفع ضرر معلومٌ بالاضطرار ، ولا يجوز أن نعلم[1] حكم ذات من الذوات أو صفة من الصفات ثم لا نعلم الذات الموصوفة بها بالاضطرار ، لا على سبيل الجملة ولا التفصيل .

ونحن نعلم قبح الكذب العارى من[2] اجتلاب نفع أو دفع ضرر بالاضطرار ، فيجب أن يكون الكذب معلوما كذلك ، فيجب أن يكون الكذب هو هذا[3] المسموع ، لأنه هو الذى يُعلم بالاضطرار ، وما عداه فإنه لا يعلم باضطرار ولا باستدلال . فإذا كان الكذب هو هذا المسموع وجب أن يكون من فعلنا حتى يكونَ حكمُهُ متعلقاً بنا .

دليل آخر

وهو أن الصوت لا يخلو :

إمّا أن يكون محدَثا من قِبَلنا .

أو يكون أحدُنا ناقلاً له وهو جسم .

فإذا بينا فيما بعد أنه لا يكون جسما لم يبق إلا أن يُقال إنه محدَث من قِبَلنا .

فإن قيل : أنتم قد أخللتم فى القسمة وتركتم بعض ما يحتمل ، وهو مذهب الخصم ، وذلك أن يُقال : لِمَ لا يجوز أن يقال إن الواحد منا لا يحدثه ولا ينقله ، ولكن يجعله على صفة .

---

(١) لا نقط على الكلمة فى الأصل .

(٢) هكذا فى الأصل ، وقبل ذلك : عن .

(٣) فى الأصل : هذا هو .

قيل له : لو كان الصوتُ صفةً للجسم وقد ثبت أنه مدرَك على هـذه الصفة ، وهو كونه صوتا[1] ، فيجب أن لو كان هـذا صفة له أن يبقى على هذه الصفة أبدًا وأن يدرَك كذلك أبدا .

وفى علمنا أن الصـوت لايدرك على سـبيل الدوام دلالة [١٣ ظ] على أن الصوت ليس بصفة للجسم .

فإن قيل : فلِمَ قلتم إن الصوت لو كان صـفة للجسم لوجب أن يدرَك عليها الجسم أبدًا أو يستحيل أن لا يدرَك مع وجوده وارتفاع الموانع ؟

قيل له : لأن الإدراك يتعـلق به ، والإدراك فى كل ذات يتعـلق بأخص الأوصاف، وهى الصفة التى يقع بها الخلاف والوفاق، والصفة الأخص التى يقع بها الخلاف والوفاق لايزول حصول الموصوف عليها مع وجوده .

فإن قيل : فلِمَ قلتم إن الإدراك فى كل ذات يتعلق بأخص الأوصاف التى يقع بها الخلاف والوفاق ؟

قيل له : لأنا إذا أدركنا ذاتا من الذوات فكما نعـلم عند الإدراك وجوده نعلم أيضا اختلافه فيما يختلف وتماثله فيما يتماثل ، فلا يخلو الإدراك إمّا أن يكون متعلقا بالوجود أو يكون متعلقا بمـا يقع به التمييز والخلاف بينه و بين غيره من الذوات .

ولا يجوز أن يكون الإدراك متعلقـا بالوجود ؛ لأنه لو كان كذلك لوجب أن يتبع الإدراك فى كل موجود، والخصم لا يقول بذلك لأن القديم تعالى رويتها[2] .

---

(١) هكذا فى الأصل .

(٢) هكذا الأصل ، ويجوز أن يكون قد سقط كلام أو يكون فى الكلمة تحريف ، والمعنى يتضمن أن الله تعالى لا يُرى .

ولأن الإدراك لو كان يتعلق بالوجود لوجب فى الواحد منا أن لا يفصل عند الإدراك بين ذات وذات ، كالحروف المختلفة ، لأن كل واحد منهما[1] [حاصل على صفة[2]] قد حصل عليها الآخر ، وهى[3] صفة الوجود ، والإدراك يتعلق بها .

ولأنه لو كان كذلك لوجب فى الصوت أيضا أن يكون مدركا مادام موجوداً ، فإذا لم يجز أن يتعلق الإدراك بالوجود لما بينا ، وجب أن يكون متعلقا بالصفة التى تقتضى الخلاف والوفاق . فإذا كان الصوت مدركا فلو كان [١٤ و] مع كونه مدركا صفة للجسم لوجب أن يكون من أخص أوصافه ، وما يكون من أخص أوصاف الشىء لا يجوز أن يخرج عنه مع وجوده .

فإذا كانت هذه الصفة من أخص أوصاف الجسم وجب أن يستحيل خروج الجسم عنها[4] مع وجوده ، ولو كان كذلك وجب أن يكون الصوت مدركا [أبداً[5]] لحصول الصفة التى يتعلق بها الإدراك أبداً .

ولأن الصوت لو كان صفة للجسم لوجب كما يدرَك الجسم على هـذه الصفة بحاسة السمع أن يدرك عليها أيضا بحاسة اللمس والبصر ، لأن الصفة التى يتعلق بها الإدراك فى ذات واحدة لا تختلف من حيث إنها أخص الأوصاف .

ألا ترى أنا لما قلنا إن الجوهر يدرك بحاسة البصر على صفة التحيز فكذلك يدرك بحاسة اللمس على صفة التحيز ؟ وقد علمنا خلاف ذلك .

---

(١) هكذا الأصل ، إشارة إلى الذاتين ، ويمكن تصحيحها : منها ، على الإشارة إلى الحروف .
(٢) زيادة للايضاح .
(٣) فى الأصل : وهو .
(٤) فى الأصل : عنه .
(٥) زيادة يقتضيها كمال التعبير .

ولأن الصوت لوكان صفة للجسم ، وقد بينا أنه يجب أن يكون صفةً مقتضاةً له ، ولو كان كذلك لما وجب أن يقف حصولها على كون أحدنا معتمداً[1] مصطكا على لهواته ولسانه .

والأصل فى هذا الباب أن حصول ذات على صفة من الصفات لا يقف على حصول ذات أخرى على صفة من الصفات .

ومما يدل على أن الصوت لو كان صفة للجسم لوجب أن يدرك عليها أبداً هو ما قد ثبت أن الذات إذا حصل[2] على صفة من الصفات وصح حصولُه عليها فى الثانى[3] وجب أن يحصل عليها أبداً ، إذا لم يكن هنالك مُحيلٌ يحيل حصوله عليها ، كما نقول فى الموجود والمعدوم ؛ لأن الجوهر لما وجد وصح[4] حصوله على صفة الوجود فى الثانى وجب حصوله عليه أبدا إذا لم يكن هنالك مُحيلٌ . وكذلك المعدوم لما عدم فى الأصل وصح حصولُه على هذا الحكم [١٤ ظ] وجب حصوله عليه أبدا ما لم يُحِله محيل .

فالمثال الأول على سبيل التحقيق ، لأن الموجود له بكونه موجوداً صفة ، والثانى على سبيل التقدير[5] ، لأن المعدوم ليس له بكونه معدوما صفةٌ ، ولكن يكون له حكم .

فإن قيل : فلِمَ قلتم إن العلة فى ذلك ما ذكرتم ؟

---

(١) الاعتماد هنا بمعنى الاتكاء والضغط .

(٢) أى إذا وجد أو حدث أو صار .

(٣) أى فى اللحظة التالية لوجوده .

(٤) فى الأصل : صح .

(٥) يمكن أن تقرأ فى الأصل : التقرير — والتقدير هنا بمعنى الافتراض .

قيل له : لأن كل ذات يحصل على صفة وصح حصوله عليها وجب[1] أن يحصل عليها أبداً إذا لم يكن هناك مانع ، وإذا لم يكن كذلك لم يجب ؛ وإنما وجب أن يكون كذلك ، لأنه حصل عليها فى الأول وصح أن يحصل عليها فى الثانى لا لأمر آخر .

والعلة ليست بأكثر من أن يكون بوجودها وجود الحكم وبزوالها زوال الحكم ، ولا يكون هناك ما تعليق الحكم به أولى .

فإن قيل : أليس أن الذات عندكم حصل على صفة كونه مدركا وصح أن يحصل عليها فى الثانى ، ومع ذلك لايجب أن يستمر ؟

قلنا : ليس الأمر كذلك ، بل نقول إنه يجب أن يستمر عليها مالم يكن هناك محيل ، وهو أن لا يوجد المدرك أو يحصل المنع .

فإن قيل : أليس كونُ الذات مريدًا وكارها ومشتهيا ونافرًا مما يحصل عليها الذات فى الأول ويصح أن يحصل عليها فى الثانى ، ومع ذلك لا يجب أن يستمر ، فكذلك لِمَ لا يجوز أن يكون مثله فى مسألتنا ؟

قلنا : هذه الصفات مستندة إلى علل لاتبقى ، فلهذا لايجب ماذكره السائل . ولو كانت مستندة إلى علل تبقى أو كانت مستندة إلى ذات لكان يجب أن تستمر .

وعلى مذهب الخصم هذه الصفات كلها مما لا يستند إلى علة ، فاذا صح أن يُحصل عليها بالفاعل ، وجب أن تستمر ، إلّا أن له أن يقول إن ذلك يتعلق بالفاعل ، والفاعل مختار فى فعله إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل [١٥ و] .

ولأن الصوت لو كان صفة للجسم لما أمكن أن يدرَك الجسمُ عليها إلا بعد أن يماس ذلك الجسمُ على تلك الصفة الصماخَ ، كما أنا نقول فى الجسم لما كان مدركا بحاسة

---

(١) بحسب تصحيح فى الأصل : يوجب .

اللمس وحاسة البصر فإنه يعتبر ذلك[1] بحاسة اللمس ، وإنما يمكن أن يدرك الجسم بشرط أن يماس محلّ حياة الواحد منا ، وكذلك فى حاسة البصر لابد أن تثبت المماسة بين المدرك وبين ما هو من تمام الحاسة ، وهو الشعاع الذى المرجع به إلى جسم لطيف .

وسنبين فيما بعد أن الجسم لا يجوز أن يدرك بهذه الطريقة فى حاسة السمع .

ومما يدل على أن الصوت ليس صفة للجسم أنه لو كان صفة للجسم لما صح فى الواحد منا أن يعلمها عند الإدراك إلا بعد أن يعلم الموصوف إما على جملة أو تفصيل ، لأنه من المحال أن يدرك ويعلم صفة ذات من الذوات أو حكمًا من أحكامه ثم لا يدرك ذاته بالاضطرار ، لا على سبيل الجملة ولا على سبيل التفصيل ، ومعلوم أن الواحد منا قد يدرك الصوت من بعيد ، وإن لم يشعر بالجسم الذى تتعلق[2] به هذه الصفة .

فإن قيل : لِمَ لا يجوز أن يقال إنه يعلم الجسم الذى يكون الصوت صفة له على سبيل الجملة وإن لم يعلم على سبيل التفصيل ، وعلم الجملة فى هذا الباب يقوم مقام علم التفصيل[3] .

قلنا : ليس الأمر كذلك ، لأن الواحد منا لو خلقه الله تعالى عاقلا وحده ولم يشاهد غيره من الأجسام ولم يختبر حالها ، فإنه إذا سمع صوتا من بعيد فإنه يدركه ، ومع الإدراك يعلمه ، ومع ذلك فإنه لا يخطر بباله الجسم الذى قالوا إن الصوتَ صفةٌ له .

---

(١) يلوح أنه كان هنا فى الأصل كلمة « لا » على سبيل التصحيح ثم شطبت .

(٢) فى الأصل : تعلق .

(٣) فى الأصل : وعلم التفصيل فى هذا الباب يقوم مقام علم الجملة . وفى الهامش تصحيح الفكرة بحسب ما يقتضيه السياق . وقد أخذنا بهذا التصحيح .

وبعد فكيف يصح أن يقال إنه يدرك الجسم الذى [١٥ ظ] صفته هـذا ، وقد علمنا أنه يدرك صوتا فى جهة فيقدّر أنه فى جهة أخرى .

ولأنا نعلم قبح الكذب العارى عن اجتلاب نفع أو دفع ضرر ، وهـذا الحكم لا شك أنه حكم الكذب ، فلو كان كونُ الكذب كذبا صفة للجسم كان هذا الحكم متعلقا بهذه الصفة ويتعلق بمن خلق الجسم ، فيلزم على هذا أن لا يوصف الواحد منـا بأنه فعل القبيح وندم عليـه ، لأن ذلك الحكم من حكم تلك الصـفة ، وهى لا تتعلق بالواحد منا ، فيجب أن يكون إذن حكم تلك الصفة متعلقا بهـا ويتعلق بمن فعل هـذا الجسم ، كما نقول فى صحة الفعل ، مع كون الذات قادراً ، إنهـا لمـا كانت حكم صفة كون الذات قادرًا فإنه يتعلق بالموصوف بتلك الصفة وبمن فعل الموصوف على تلك الصـفة ولا يتعلق بالواحد منا ، فكذلك فى مسألتنا وجب أن لا يتعلق حكم الكذب بنـا وأن يكونـ متعلقا بفاعل الجسم — وقد علمنا خلاف ذلك .

وممـا يدل على أن الصوت لايجوز أن يكون صفة للجسم أنه لو كان صفة للجسم لوجب أن يكون من أخص أوصافه لتعلق الإدراك [به](1) ، لأن الإدراك فى كل ذات لا يتعلق إلا بمـا تقتضيه صفة الذات . ولو كان كذلك لوجب أن تكون الأجسام كلها مسموعة لاشتراك الجميع فى الصفة الأخص من حيث أن الأجسام كلها متماثلة — وقد علمنا خلاف ذلك .

ولأن الصوت لو كان صفة للجسم لكان من أخص أوصافة لتعلق الإدراك به ، والإدراك لايتعلق إلا بمـا يقتضيه أخص الأوصاف ، ولو كان كذلك لمـا وجب أن يكون كون الجسم مدرَكا بحاسة السمع مقصورًا على هذه الصفة ، وهى كونه

(١) زيادة منا ، ليست فى الأصل ، وذلك قياس على ما يلى .

صوتا، لأن صفة الذات ليست [أولى] بأن تقتضى كونه مسموعا على هذه الصفة دون غيرها [١٦ و] من الصفات[١]؛ فحال تلك الصفة فى الاقتضاء مع سائر صفات الجسم على سواء، فيجب أن يقال إن الجسم يجب أن يدرك على كل صفة يحصل عليها من كونه مجتمعا ومتحركا وساكنا .

يبين ذلك أن شيئا من هذه الصفات لا يجوز أن يكون لمعنى عند الخصم .

ولأن الصوت لو كان صفة للجسم لكان من أخص أوصافه لتعلق الإدراك به، ولو كان كذلك لوجب أن تكون مقتضاةً عن صفة الذات[٢]، ولو كانت مقتضاةً عن صفة الذات لما كانت تقف على كون أحدنا معتمداً مصطكا، لأن ما يكون مقتضى عن[٣] صفة الذات لا يقف على كون أحدنا على صفة، لأن حصول تلك الصفة واجب بشرط الوجود . ومهما وقف حصول الصوت على كون أحدنا مصطكا معتمدًا علمنا أنه لا يكون صفة للجسم .

هذا هو الكلام فى أن الصوت لايجوز أن يكون صفة للجسم .

وأما الكلام فى أن الصوت ليس بجسم خلافا لما ذهب إليه النظّام، فإنه يقول إنه جسم لطيف مستكنّ فى الكثيف، فيظهر عند الاصطكاك والاعتماد كالنار المستكنّ[٤] فى الحجر والحديد، فإنه يظهر بالضرب والقدح .

والدليل على صحة ما ذهبنا إليه وجوه :

أحدها أن الصوت لو كان جسماً لطيفاً مستكناً فى الكثيف لوجب إذا كثر ضربُ أحد الجسمين على الآخر أن ينفد ما فيهما من الأصوات حتى ينتهى الحال فى الحجرين، كحجرى الرحى، إلى أن لايسمع منهما صوت، كما أن النار لما كانت

(١) يجوز أن يكون قد سقط هنا كلام، وقد زدنا كلمة «أولى» للايضاح . (٢) الأصل : ومتى .
(٣) الأصل : مقتضاة عند . (٤) هكذا فى الأصل، وقد تركنا الكلمة كما هى .

جسما [١٦ ظ] مستكنا فى الحجر والحديد فإنه تنتهى الحال فى الضرب والقدح إلى أن لا يكون فيهما نار، فنحتاج إلى أن نحمى الحديد ونسقيه لتكثير أجزاء النار، وهكذا نحتاج إلى أن يكون الحجر حديدًا — وقد علمنا خلاف ذلك .

ولأن الصوت لو كان جسما لطيفا لوجب أن يجوز عليه البقاء كما يجوز البقاء على سائر الأجسام، لأن بقاء الشئ يرجع إلى جنسه . ولو كان باقيا لوجب أن يدرك أبدًا، لأن المدرك إذا وجد والمدرك حاصل والمنع زائل وجب أن يحصل الإدراك .

ومما يدل على أن الصوت لا يجوز أن يكون جسما هو(١) أنه لو كان جسما لوجب أن لا يصح إدراكه إلا بشرط أن يماسّ صماخ الواحد منا ، كما أنه لما كان مدركا بحاسة البصر وحاسة اللمس فإنه لا يدرك إلا بشرط المماسة بين ما يدرك لمسا(٢) و بين ما هو محل الحياة لنا(٣) فيما يدرك لمسا(٢) وفيما يدرك بالبصر المماسة بين المدرك و بين ماهو من تمام الحاسة، وهو الشعاع .

وقد علمنا أن الصوت لا يجوز أن يكون مسموعا على هذا الوجه، إذ لو كان كذلك لوجب أن ينتقل إلى صماخ الواحد منا . ولو كان كذلك لما امتنع أن ينتقل إلى بعض الحاضرين دون البعض ، ولما امتنع أن ينتقل بعض الحروف إلى بعض دون بعض ولما امتنع أن يتقدم بعض الحروف على بعض فى الانتقال ، فكان لا يمتنع أن ينتقل إلى بعض الحاضرين زيد، و إلى بعضهم ديز، و إلى بعضهم يزد — وفى علمنا بخلاف ذلك دلالةٌ على أن الصوت لا يجوز أن يكون جسما .

---

(١) هكذا الأصل، وأغلب الظن أن كلمة « هو » زائدة .

(٢) فى الأصل لسما .

(٣) هكذا فى الأصل ، والأغلب أن كلمة « لنا » زائدة .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الواحد منا يدرك الصوت ، وإن لم ينتقل ولم يماسّ الصماخ ؟

قيل له : هذا لا يصح ، لأنه إذا كان جسما كان حكمه حكم سائر الأجسام . فكما فى سائر الأجسام [١٧ و] المدرَكة رؤيةً ولمسًا تُعتبر المماسة ، فكذلك فى هذا الجسم لو كان مسموعا ، لأن مخالفتها لحاسة اللمس والبصر ليست بأكبر من مخالفة حاسة البصر وحاسة اللمس ، إحداهما صاحبتها . فكما أن مخالفة هاتين الحاستين إحداهما لصاحبتها لا تمنع من أن تكون المماسة معتبرة فى الإدراك بكل واحدة منهما ، فكذلك هذه الحاسة لو كان يدرك بها الجسم الذى هو صوت وجب أن تعتبر فيه المماسة .

ولأن الصوت لو كان جسما لوجب أن يكون مثلا لسائر الأجسام ، لأن الأجسام كلها متماثلة . ولو كانت كذلك لوجب أن تكون الأجسام كلها مسموعة ، لأن تماثلها يقتضى اشتراكها فى الصفة الأخص التى يقع بها الخلاف والوفاق . وقد بيّنا أن الإدراك إنما يتعلق بتلك الصفة .

ولأن الصوت لو كان جسما لوجب فى الواحد منا إذا سمع حرفين مختلفين نحو راء وزاى أن لا يفصل بينهما ، لأجل أنه أدرك كل واحد منهما على صفة يدرك عليها الآخر ، لأجل أن الاجسام متماثلة ، والإدراك يتعلق بالصفة التى يقع بها الخلاف والوفاق — وفى علمنا بأن أحدنا كما يدرك حرفين مختلفين فإنه[1] يفصل بينهما دلالةٌ على فساد ما قالوه .

ولأن الصوت لو كان جسما لوجب أن لا يستحق أحدُنا الذم على الكذب ، وقد علمنا أن الكذب العارى عن اجتلاب نفع أو دفع ضرر قبحه معلوم بالاضطرار ، واستحقاق الذم عليه كذلك .

---

(١) فى الأصل : وإنه .

وهذا الحكم يتبع تعلق الفعل بالفاعل، وأن يكون تعلقه به تعلق الحدوث . وهذا يوجب أن يكون الكذب متعلقا بالواحد منا ، وأن يكون مُحْـدَثا من قِبَله حتى يصح استحقاقه الذم . ولو كان جسما لما صح ذلك ، لأن الواحد منا لا يقدر على فعل الجسم .

فمهما ثبت أن أحدنا يستحق الذم على الكذب العارى [١٧ ظ] من اجتلاب نفع أو دفع ضرر عُلم أنه يتعلق به وأنه من فعله . وفى ذلك [دلالة على][1] ما قلنا من أن الصوت ليس بجسم ، وأنه عرضٌ مقدورٌ لنا .

ولأن الصوت لو كان جسما لوجب متى أدركت الحروف على صفة الراء والزاى بحاسة السمع أن تدرك أيضا على صفة التحيز بحاسة السمع ، لأن الذات إذا حصلت على صفتين مختلفتين للنفس، فمتى تعلق الإدراك بإحداهما وجب أن يتعلق بالأخرى أيضا ، إذ لا مزية لإحداهما على الأخرى ، لأنهما مُستحقَّان[2] على حدّ واحد ، فيلزم على هذا أن تكون الأجسام كلها مدرَكة مسموعة على صفة التحيز لاشتراك الجميع فى صفة التحيز — وقد علمنا خلاف ذلك .

ولأن الصوت لو كان جسما لوجب أن يُدرَك بحاسة البصر وحاسة اللمس على صفة الراء والزاى كما يُدرَك على صفة التحيز، لما بيّنّا أن الذات إذا حصلت على صفتين مختلفتين ، وهما للنفس ، فلا يجوز أن يتعلق الإدراك بإحداهما دون الأخرى ، بل إذا أُدرك على إحداهما وجب أن يدرَك على الأخرى بأى حاسة أُدرك ، فيلزم على هذا أن يتأتى للأصم الفصل بين صفة الراء والزاى بحاسة البصر ،

(١) زيادة غير موجودة فى الأصل و يقتضيها كمال التعبير .

(٢) هكذا الأصل ، وقد تركناه كما هو . والأصح : مستحقتان .

بل يجب أن يتأتى للضرير الأصم الفصل فى ذلك بحاسة اللس — وفى علمنا بخلاف ذلك دلالة على صحة ما قلناه .

فثبت بهذه الجملة أن الصوت لا يجوز أن يكون جسما ولا صفة للجسم .

فإذا ثبت هذا ثبت أنه عرض مقدور لنا فتستقيم دلالتنا فنقول :

إن الواحد منا لو قدر على أن يجعل الذات على صفة من الصفات من نحو كونه متحركا وساكنا ومجتمعا ومفترقا لوجب أن يقدر على إيجاده ، كما فى كلام نفسه ، وأنه متى لم يقدر على إيجاده علمنا أنه لا يقدر على جعله على صفة ، كما فى كلام الغير ، لأن فى كلام الغير لما لم [١٨ و] يقدر على إيجاده لم يقدر على جعله على صفة ، وإنما لم يقدر على جعله على صفة لأنه لا يقدر على إيجاده . ولهذا أن فى كلام نفسه لما قدر على إيجاده قدر على جعله على صفة .

فإن قيل : إنما لم يقدر فى كلام الغير أن يجعله على صفة من كونه خبراً وأمراً ، لأنه لا يوجد فيه ، لا لأنه لم يقدر على إيجاده ، وإنما يوجد فى غيره . وفى كلام نفسه إنما قدر على جعله على صفة لأنه يوجد فيه ، لا لأنه قادر على إيجاده .

قيل له : هذا باطل بما يوجد فى الصدى من فعل الواحد منا ، لأنه كما قدر على إيجاده قدر على جعله على صفة ، وإن لم توجد فيه ، لأجل أنه قادر على إيجاده .

فإن قيل : ما أنكرتم من أنه إنما لا يقدر فى كلام الغير أن يجعله خبرًا وأمرًا ، لأن هذه الصفات تابعة للحدوث ، وحدوث كلام الغير لا يتعلق به ، فكذلك جعله على هذه الصفات يجب أن لا يصح تعلقه به .

وليس كذلك كون الجسم مجتمعا ومفترقا ، فإن هذه الصفات لا تتبع الحدوث ، فيصح أن تتعلق[1] بالواحد منا وإن لم يكن حدوثه متعلقا به .

قيل له : هذا لا يصح ، لأن العلة فى أن جعل كلام الغير خبراً وأمراً لا يمكن[2] لو كان كون هذه الصفات تابعة للحدوث لوجب أيضا أن يستحيل فى كلام نفسه ذلك بحصول هذه العلة ، وهو كونها تابعة للحدوث .

وفى علمنا بخلاف ذلك علمُ أن العلة ليست فى ذلك كون هذه الصفات تابعة للحدوث وإنما العلة فى ذلك ما ذكرناه ، وهو انتفاء القدرة على إيجاده . فكل من لم يقدر على إيجاد ذات من الذوات لم يقدر على جعله على صفة من دون معنى ، سواء [١٨ظ] كانت الصفة تابعة للحدوث أم لا ، وإنما لم يقدر على جعله على تلك الصفة ، لأنه لا يقدر على إيجاده سواء كانت تلك الصفة حادثة أو غير حادثة .

ألا ترى أن الأصل المردود إليه فى مسئلتنا إنما هو كلام الغير ؟ ولا يمكن أن يقال فى كلام الغير إنه إنما لم يقدر على جعله على صفة لأن تلك الصفة تابعة للحدوث ، بل إنما وجب ذلك لانتفاء قدرته على الإيجاد .

فإن قيل : ليس بأن يقال : إنه إنما لم يقدر فى كلام الغير أن يجعله على صفة من كونه أمرا وخبرا ، لأنه لا يقدر على ايجاده أولى من أن يقال : إنه إنما لم يقدر على ايجاده لأنه لا يقدر على أن يجعله أمراً وخبراً ؛ فلا يتميز أحدهما على الآخر ويكون ذلك بمنزلة تعليل الشىء بنفسه — وذلك لا يصح .

الجواب عن هذا من وجهين :

---

(١) فى الأصل : تعلق ، بدون نقط الحرف الأول .

(٢) لاشك أنه قد سقط هنا كلام .

أحدهما أن يقال : إن الوجود أصل فى كل ذات فى سائر الصفات ، فكون القادر قادرا على الإيجاد أصل لكونه قادرا على سائر صفاته ؛ فنحن إذا استدللنا بأنه لا يقدر على إيجاده على انتفاء قدرته على جعله على صفة كما قد استدللنا بزوال الأصل على زوال الفرع ؛ وذلك لا يجب ، لأن الأصل يجوز أن يكون ولا فرع ، ولا يجوز أن يكون فرع ولا أصل .

والثانى : ان العلة فى انتفاء القدرة على الإيجاد لو كان[1] انتفاء القدرة على الصفة لما صح من الواحد منا أن يوجد الكلام مع أنه لا يقدر على إيجاده على صفة . وقد علمنا أن الساهى يقدر على إيجاد نفس الكلام ولا يقدر على جعله على صفة ، فثبت بهذا بطلان هذا السؤال .

فإن قيل : أليس أن أحدنا بإيجاد الصوت يجعل القديم تعالى مدركا ، ومع ذلك لا يقدر على إيجاده ، فكذلك لم لا يجوز مثله فى مسألتنا ؟

فالجواب : أنا لا نسلم أن أحدنا يجعل القديم تعالى مدركا بإيجاد الصوت ، بل كون [١٩ و] القديم تعالى مدركا واجبٌ لمكان كونه حيا ، ولكن وجود المدرك شرط .

فإن قيل : أليس أن أحدنا يعتقد كون زيد فى الدار بالتقليد ثم يشاهده ، فإن ذلك الاعتقاد يصير علما ضروريا ، والقديم تعالى غير موصوف بإيجاد نفس الاعتقاد ، ومع هذا فإنه جعله ضروريا ؟

فالجواب : أن هذا بناء على أن ذلك الاعتقاد يبقى إلى أن يصير علما ضروريا ، والاعتقاد لا يجوز عليه البقاء على الصحيح ، وإنما ذهب الشيخ أبوهاشم

---

(١) هكذا الأصل ، وقد تركناه كما هو .

إلى بقاء الاعتقاد ، و إن بقى فإنه لا يجب أن يكون علما ، من حيث أن الله صيَّره علما ، ولكنه صار علماً لأنه اعتقاد من فعل العالم بمعتقده .

ولأن ذلك الاعتقاد بمجرده لا يكون علما ، و إنما يكون علما بانضمام اعتقاد آخر يخلقه الله تعالى فيه عند المشاهدة ، فيكون علما لمعنى آخر . فلا يلزم على دليلنا ، لأنا قلنا : من قدر على أن يجعل ذاتا من الذوات على صفة من الصفات من دون المعنى فإنه يقدر على إيجاده . وها هنا لم يجعل على صفة من دون معنى .

دليل آخر على أن الجسم لا يجوز أن يكون مجتمعا بالفاعل ، وهو أن هذه الصفات لو كانت متعلقة بالفاعل لما صح التمانع بين قادرين ، لأجل أن كل واحد منهما لا يفعل أكثر من تحصيل الذات على صفة .

ومهما ثبت التمانع بين القادرين علمنا أن ذلك إنما يصح لأجل أن أحدهما يفعل من المعانى أكثر مما يفعله الآخر ، فيمانع بذلك صاحبه .

فإن قيل : ما أنكرتم أن أحدهما إذا كان أقوى فإنه يجعل الجسم على صفات كثيرة ، والآخر ما لم يكن أقوى فإنه لا يقدر على أن يجعله على صفات ، فيمانع صاحبه [١٩ ظ] بأن يجعل الجسم على صفات أكثر مما فعل الآخر ؟

قيل له : الصفات المتزايدة لابد من أن تستند إلى علل متزايدة أو شروط متزايدة .

[أما ما يستند إلى علل متزايدة] (١) فكما نقول فى كون الجسم متحركاً ، فإنه يتزايد بتزايد الحركات .

وأما ما يستند إلى شروط متزايدة فكما نقول فى وجود المدركات إنها إذا تزايدت تزايد كون الذات مدركا .

---

(١) زدنا هذه العبارة التى نعتقد أنها سقطت من الأصل .

فأما ما يستند إلى مقتضى متزايد، فكما نقول أيضا فى كون الذات مدركا فإنه يتزايد بتزايد كونه حيا ، لمّا كان كونه حيا مقتضيا لهـذه الصفة، وهى كونه مدركا . وأما إذا لم يكن ذلك فلا يجب أن تتزايد الصفة .

ولهذا أن صفة الذات ومقتضياتها فإنما لاتتزايد لعدم إستنادها إلى أمور تتزايد . وبهذه الطريقة أبطلنا أن صفة الوجود تتزايد .

فإن قيل : ما أنكرتم أن هـذه الصفات تتزايد لأمرٍ متزايد ، وهو كون الذات قادرا ؟

قيل له : كون الذات قادراً لمـاذا يتزايد ؟

فإن قيل : لتزايد مقدوره .

قيل له : فعندك تزايد المقدور إنما هو لمكان تزايد كون الذات قادراً ، لأن هذه الصفات هى المقدورة، فإذا كان تزايد كون الذات قادرا لتزايد المقدور أدى إلى أن يكون كل واحد منهما موقوفا على صاحبه . فلا يصح هذا ولا ذاك .

دليل آخر على أن هذه الصفات التى هى كون الجسم مجتمعا لا يجوز أن تكون بالفاعل، وهو أنه لو كانْ[1] بالفاعل لوجب أن يصح من أحدنا الجمع بين الجسمين من دون أن يماسهما ولا أن يماس ما ماسّهما ومن دون أن يعتمد عليهما أو يعتمد على ما ماسّهما ، وذلك لأن كون أحدنا معتمدا على شيء لا يقتضى صفة له ، لأن كل صفة أو حكم لذات لا يقتضى صفة لذات أخرى وإنما يقتضى لتلك الذات .

ألا ترى أن كون الذات [٢٠ و] حيًّا لمّـا كان مقتضيا لكونه عالمـا قادرا فإنه لا يقتضى هاتين الصفتين إلّا لمن هو حى ولا يقتضى كون الذات الأخرى عالمـا قادرا ؟

(١) هكذا الأصل ، وكان الأولى أن يكون : كانت

والأصل : فى هـذا الباب أن المقتضى والمقتضى يجب أن يرجعا إلى ذات واحدة، فيجب على هذا لو كان كون الذات مجتمعا بالفاعل، أن يصح منا أن نجعل الذات على صفته[1] هذه[2] من دون أن يحصل فى نفسه على صفة من كونه معتمدا .

دليل آخر على أن هـذه الصفات لا يجوز أن تتعلق بالفاعل ، وهو أن هـذه الصفات لو كانت بالفاعل، لوجب فى الجسم الثقيل أن يخرج من أن يكون كائنا فى شيء من الجهات ، مع وجوده وتحيزه ، إذا لم يحركه الواحد منا ولا يسكنه ، ولا جعله فى جهة من الجهات، لأن المؤثر فى كونه كائنا إذ ذاك يكون كونه ثقيلا معتمدا ، وإذا كان المؤثر فى ذلك هو كونه معتمدا وجب أن يكون تأثيره تأثير الاقتضاء ، إذ لا يجوز أن يكون تأثير التوليد لأن الصفة لا تولّد صفة أخرى .

ومتى قلنا بأن هـذه الصفة تولد صفة أخرى فالمراد به الاقتضاء . فإذا كان تأثير كونه معتمدا فى كونه كائنا تأثير الاقتضاء[3]، خرج من أن يكون كائنا فى جهة من الجهات ، لأن اقتضاء كونه معتمدا لكونه كائنـا لا يقف على شرط يجعله فى جهة دون جهة .

وفى هذا خروج الجوهر من أن يكون فى جهة من الجهات مع وجوده وتحيزه، أو يجب أن يكون كائنا فى الجهات كلها لفقد الاختصاص فى ذلك، أو يوجب أن يكون كائنا فى جهة واحدة حتى لا يصح خروجه عن تلك الجهة ، فيلزم على هذا أن الحجر إذا كان معلّقا بسلسلة [٢٠ ظ] ثم قطع السلسلة[4]، فإنه يبقى كائنا فى تلك الجهة — وفى علمنا بخلاف ذلك دلالةَ على ما قلناه .

(١) فى الأصل : صفة .

(٢) يجوز أن تكون كلمة «هذه» زائدة أو أن تكون العبارة : على صفته هذه .

(٣) الاعتماد هنا بمعنى ميل الجسم إلى مكانه الطبيعى ، والاقتضاء هو إيجاب أمر لأمر آخر يلزم عنه .

(٤) هكذا الأصل ، وقد تركنا الكلمة كما هى .

دلالة أخرى : على أن هذه الصفات ، وهى كون الذات مجتمعا ومفترقا ومتحركا وساكنا ، لا يجوز أن تتعلق بالفاعل ، هو أنها لو تعلقت بالفاعل لوجب فى كون أحدنا معتقدا ومريدا وكارها وظانا وناظرا ، أن يكون بالفاعل . وإنما جمعنا بين هذه الصفات لأن هذه الصفات تتجدد ، أعنى كون أحدنا معتقدا ومريدا وظانا وناظرا ، كما أن كون الجسم مجتمعا ومفترقا يتجدد ، ولأن هذه الصفات تقف على أحوالنا كما أن صفات الأجسام تقف على أحوالنا(١) ، فيجب أن يكون الكل متعلقا(٢) بالفاعل ، لأن على مذهب الخصم لا فرق بين هذه الصفات التى يرجع حكمها إلى الجملة وبين الصفات التى يرجع حكمها إلى المحالّ ولو كانت هذه الصفات متعلقة بالفاعل ، وقد علمنا أن أجزاء الجملة تتساوى لا مزية لبعضها على بعض ، فكان يجب أن لا يوجد كون أحدنا معتقدا ومريدا وظانا وناظرا فى جزء معين من أجزاء الجملة — وفى علمنا بوجود ذلك كأنه من ناحية الصَّدْر دليل على أنها لا تتعلق بالفاعل ، بل مستحقة لمعان توجد فى القلب .

ولأن كون القادر قادرا لا يتعلق إلا بالإحداث وما يتبعه ، وكون الجسم مجتمعا أمر زائد على الإحداث وما يتبعه .

ولأن هذه الصفات لو كانت بالفاعل لما ثبتت فى حال البقاء لفقد الحدوث فى حال البقاء .

وقد ثبت أن تأثير القادر لا يتعدى عن الإحداث وما يتبعه ، لعلمنا أن هذه الصفات لا تتعلق بالفاعل .

---

(١) فى الأصل : أصلنا .

(٢) المقصود الصفات ، والأصل : متعلقه .

يبين ذلك أن القادر لا يمكنه أن يجعل الذات على هذه الصفات [٢١ و] فى حال العدم ، و إنما لا يمكنه ذلك لفقد الحدوث ، والباقى كالمعدوم فى فقد الحدوث .

فإن قيل : إن هذه الدلالة إنما تتم إذا ثبت أن فى العدم ذواتا (١) ، والقول بأن فى العدم ذواتا إنما يصح إذا ثبت حدوث الأجسام ، والقول بحدوثها ينبنى على ثبوت الأكوان وحدوثها ، والقول بثبوت الأكوان وغيرها من الأعراض ينبنى على أن الجوهر يحصل كائنا فى جهة بكونٍ هو معنى ، وذلك لايتم إلا بعد أن يبطل أن كونه كائنا لا يجوز أن يكون بالفاعل ، فكيف يصح ماذكرتم ؟

قيل له : هذا لايصح ، لأنا و إن لم نثبت أن فى العدم ذواتا لكان يستحيل أن تحصل على هذه الصفات لفقد الحدوث فكذلك فى حال البقاء .

والثانى : أنا قد بينا أن الصوت مُحدَث وأنه من قِبَلنا ، وكل ما يكون من قبلنا يجب أن يكون حادثا وأن يكون تعلقه بنا على وجه الحدوث ، فتثبت بهذا صحة هذه الدلالة خاصة .

و إن شئت رددت ذلك إلى كون الذات قادرا فقلت : إن هذه الصفات لو كانت بالفاعل ، لوجب فى كون الذات قادرا أن يكون بالفاعل ، ولو كان كذلك ، لوجب فى كل ماكان من أجزاء الجملة أن يصح الفعل به ، لأن أجزاء الجملة على سواء لا مزية لبعضها على بعض . وقد علمنا أن شحمة الأذن إنما لا يمكن الفعل بها لفقد المفصل .

قيل له : هذا لايصح ، لأنه لو كان كذلك لوجب أن لايمكن تحريك الشحمة من دون الغضروف ، كما لايمكن تحريك بعض الساعد من دون بعض . وقد علمنا

(١) فى الأصل : ذوات .

خلاف ذلك ...[1] ولأن رخاوة الشحمة مع صلابة الغضروف تجرى مجرى المفصل [٢١ ظ] .

دلالة أخرى: على أن هذه الصفات لا تتعلق بالفاعل، وهى أنها لو كانت تتعلق بالفاعل، لوجب فى كون الجسم أسود وأبيض وأحمر أن يتعلق بالفاعل ، وإنما جمعنا بين هذه الصفات أجمع ، لأن صفات الجسم فى باب الأكوان متجددة كما أن صفاته فى باب الألوان متجددة؛ وعلى مذهب الخصم، لا فرق بين صفة وصفة فى أن الكل يتعلق بالفاعل . فلو تعلقت تلك الصفات بالفاعل، لوجب فى هذه مثله . فكما أن تلك مقدورة لنا فكذلك هذه، لأنها أجمع صفات تستحق على وجه واحد ، وهو أن تكون بالفاعل — وفى علمنا بأن هذه الصفات التى تتعلق بالألوان لا تتعلق بنا، دلالة على أن شيئا من الصفات لا يتعلق بنا .

يبين ذلك أن كون الكلام خبراً لما كان متعلقا بنا، أمكننا أن نجعله خبرا عن أى شىء من المخبرين ولا يقف على بعض المخبرين دون بعض ، كذلك هاهنا .

فإن قيل : ما أنكرتم من مثل هذا فى أجناس المقدورات، أنه إذا تعلق بكم جنس من المقدورات، وجب أن يتعلق بكم سائر أجناسها ، وإلا لم يتعلق بكم شىء منها ، كما ألزمتمونا فى الصفات ؟ وإذا جاز لكم أن تقولوا فى أجناس المقدورات إن بعضها يتعلق بنا، وبعضها لا يتعلق بنا، فكذلك لِمَ لا يجوز أن نقول مثل ذلك فى الصفات ؟

فالجواب أنا ...[2] قد أقمنا الدلالة على أن هذه الصفات لا يجوز أن يتعلق بنا شىء منها، و[3] رددنا ذلك إلى أصل صحيح وهو الكلام، واتخذناه وقسنا الأجسام عليه .

وما ذكره السائل، لم يُبْنَ على دلالة ولم يُردّ إلى أصل، بل هو معارضةٌ ساذجة؛ والمعارضات إذا كانت هذه سبيلها فإنها تكون ساقطة [٢٢ و] .

(١) ، (٢) بياض فى الأصل . (٣) الواو غير ظاهرة تماما فى الأصل .

وعلى الأحوال كلها إنا نتبع الدلالة فى هــذا الباب ، فحيث قام الدليل صرنا إليه ، وحيث قعد الدليل امتنعنا منه .

وقد قام الدليل على تساوى الصفات فى تعلقها بالفاعل أو امتناعها من التعلق به ، وقام الدليل فيما عارضنا به على خلاف ذلك — وهذه الجملة كافية فى أن هذه الصفات ، لا يجوز أن تكون بالفاعل .

وأما الكلام فى أن وجود الجوهر لا يكون إلا بالفاعل ، فما قد ثبت أن وجود الجوهر لو كان لعلة ، لوجب فى تلك العلة أيضا أن تكون موجودة ؛ ثم إذا كانت هى موجودة ، وجب أن تحتاج إلى علة فى وجودها ، لأن العلة إذا شاركت المعلول فيما له ولأجله يحتاج المعــلول إلى العلة وجب أن تشاركه (1) فى الاحتياج إلى علة . ثم الكلام فى العلة الثانية كالكلام فى العلة الأولى ، فيؤدى ذلك إلى ما لا يتناهى من العلل وعلل العلل — وذلك لا يجوز .

ولأن من حق العــلة أن تكون الصفة الصادرة عنها مقصورة عليها ، وتعلق الصفة بالفاعل ، مع أنها موجبة عن العلة ، يخرجها من أن تكون مقصورة عليها — وقد علمنا أن صفة الوجود تتعلق بالفاعل تعلق احتياج ، من حيث أنها شاركت تصرفنا فى باب الحدوث ، وتصرفنا إنمــا يحتاج إلينا فى باب الحدوث ، فكذلك حدوث الجوهر ، وحيث يكون تعلقه بالقــديم تعلق احتياج فذلك يمنع من كونه موجبا عن علة ، كما أن كونه موجبا عن علة [٢٢ ظ] يمنــع من تعلقه بالقادر ، لأن الجمع بين هذه يؤدى إلى أن تكون الصفة حاصلة غير حاصلة .

ولأن العلة لا توجب الحكم للمعلول إلا إذا اختصت به غاية الاختصاص ، وغاية الاختصاص إنمــا تكون بطريقة الحلول إذا كان المعلول ممــا يصح الحلول

---

(1) فى الأصل : يشاركها .

فيـه . فلو كان وجود الجوهر لعلة ، لمـا كانت تلك العلة تختص به إلا بعد أن تحل فيه، ولا يصح أن تحل فيه إلا بعد أن يوجد الجوهر، فيكون وجودها محتاجا إلى وجود الجوهر .

وعلى مذهب الخصم أن وجود الجوهر لوجود العلة، فيكون كل واحد منهما مرتبا على صاحبه ومحتاجا إليه .

ولأن العلة لا توجب الحكم للمعلول إلا بعد أن يكون المعلول موجوداً . ثم لا يكتفى فى ذلك بمجرد الوجود، بل لابد من الاختصاص به . فكون الجوهر موجودا لعلة يقتضى أن يكون موجوداً قبل العلة ، حتى يصح وجود العـلة واختصاصها به .

وعلى مذهب الخصم ، وجوده موقوف على وجود العلة ، فيكون وجود كل واحد منهما موقوفا على صاحبه .

فصـــل

فإن قيل : أليس الباقى يكون باقيـا فى الثانى من حال وجوده دون الأوّل ؟ فيجب أن يكون ذلك لمعنى ... إلى آخر الباب .

إعلمْ أن هـذه المعارضة لا تتوجه على دلالتنا ، لأنا قلنا إن الجسم اجتمع مع جواز أن لا يجتمع ، والحال واحدة والشرط واحد ، فيجب أن يكون ذلك لمخصِّص . ثم قسمنا الكلام فى المخصِّص حتى لم يثبت سوى وجود معنى .

ولا يمكن أن يقال مثل هـذا فى كون الباقى باقيـا ، لأن الباقى ليس له بكونه باقيا حالٌ وصفة ، فضلا عن أن يقال إنه تجـدد مع جواز أن لا يتجدد . وهذا الحكم تابع لثبوت الصفة ، فإذا لم تثبت الصفةُ فلا حكم .

ثم إن الباقى لو كان له بكونه باقيا حالٌ لمـا أمكن أن تُعترض[1] به دلالتنا، لأن ذلك ممـا إذا صح وجب، وكل صـفة إذا كانت ممـا إذا صحت وجبت استغنت عن العلة كصفة العـلة [٢٣ و] — وليس كذلك ما قلناه ، لأنه ليس ممـا إذا صح وجب .

فإن قيل : ماذكرتموه لا يصح إلا بعد أن تثبتوا أن الباقى ليس له بكونه باقيا حالٌ وصفة .

قيل له : ليس الأمر كذلك ، لأنه يمكننا تصحيح دلالتنا من دون أن نبين الكلامَ فى أن البـاقى ليس له بكونه باقيـا حالٌ ، لأن السائل إذا عارضنا بذلك يكفينا أن نقول : لا نسلِّم بذلك .

---

(١) الكلمة فى الأصل غير منقوطة .

ثم إذا طالبنا بتصحيح ذلك كان ذلك[1] كلاما فى مسألة أخرى، ويكون ذلك انتقالا إلى تلك المسألة .

ثم إنا نقول إن الذى يدل على أن الباقى ليس له بكونه باقيا حالٌ، ما قد ثبت أنه لو كان له حال لوجب أن يصح وجوده غيرَ متجدد الوجود ولا يكون باقيا، و يصح وجود غيره غيرَ متجدد الوجود ولا يكون باقيا أو يصح كونه باقيا من دون أن يكون غير متجدد الوجود ، وكذلك يكون غيره باقيا من دون أن يكون غير متجدد الوجود — وفى[2] علمنا بخلاف ذلك دلالةٌ على أن الباقى ليس له بكونه باقيا حالٌ .

فإن قيل : فيجب على هذا أن كون الجوهر متحيزًا لا يكون صفةً زائدة على وجوده ، لأنه لا يصح وجودُه من دون أن يكون متحيزًا كما لا يصح أن يكون متحيزًا من دون أن يكون موجودًا .

قيل له : هذا لا يلزم ، لأنا قلنا إنه لو كان كذلك، لوجب أن يصح وجودُه غير متجدد الوجود ولا يكون باقيا ، ويصح وجود غيره غير متجدد الوجود ولا يكون باقيا .

ولا يمكن أن يقال مثل هذا فى الوجود والتحيز، لأنه لا يمكن أن يقال : إنه كما لا يصح أن يوجد الجوهر إلا وهو متحيز كذلك لا يوجد غيره إلا وهو متحيز، بل يصح الوجود فى غير [٢٣ ظ] الجوهر وإن لم يكن متحيزًا، كالأعراض .

---

(١) التصحيح هنا بمعنى إثبات صحة الرأى أو إقامة الدليل عليه .

(٢) فى الأصل : وقد

دلالة أخرى :

وهى أن الباقى لو كان له بكونه باقيا صفةٌ زائدة على استمرار الوجود، لوجب أن يصح تعلقُ العلم بأحدهما دون الآخر، حتى كان يصح أن يعلم أحدُنا كونَ الذات باقيا ولا يعلم كونَه مستمرَّ الوجود، أو يعلم كونه مستمر الوجود ولا يعلم كونه باقيا، لأن الصفتين إذا لم يكن بينهما تعلقٌ من وجه معقول، فإنه يصح انفصال إحداهما عن الأخرى — وفى علمنا بخلاف ذلك دلالةٌ على ما قلناه .

فإن قيل : هذا باطلٌ بالتحيز والوجود، فإنه لا ينفك العلمُ بأحدهما عن الآخر، ومع ذلك لا يجب أن يكون المرجع بهما إلى صفة واحدة .

قيل له : ليس الأمر كذلك، لأنه يصح انفصال أحدهما عن الآخر، ألا ترى أن الصادق لو أخبر بأن الله تعالى أوجد ذاتًا وكانت تلك الذاتُ جوهرًا فإنه يحصل العلم بوجوده ولا يحصل العلم بتحيزه .

ولأن الباقى لو كان له بكونه باقيا حالٌ وصفة، وجب أن يكون لنا طريق إلى معرفة تلك الصفة، لأن إثبات ما لا طريق إليه يؤدى إلى فتح باب الجهالات . والطريقُ اليها لا يخلو إما أن يكون الإدراك أو الوجدان (١) من النفس (٢) أو الحكم الصادر عنها — وشىء من ذلك لا يوجد فى مسألتنا ، فيجب أن لا يكون له بكونه باقيا حالٌ .

ولأن الباقى لو كان له بكونه باقيا حالٌ، لوجب أن يكون للفانى بكونه فانيا حالٌ، لأنه نقيض الباقى ؛ ولو كان كذلك لوجب أن يكون كونُ الفانى فانيا مشروطًا

---

(١) فى الأصل : الواحدان .

(٢) الوجدان من النفس أى مايجده الإنسان من نفسه .

بمـا يكون الباقى مشروطا به، لأن الصفتين المتضادتين يجب أن تكون كل واحدة منهما مشروطة بمـا الأخرى مشروطة به .

وقد علمنا أن كونه باقيا مشروطٌ بتـوالى الوجود ، فكذلك كونه فانيا يجب أن يكون مشروطا بذلك، حتى يلزم أن يكون الفانى [٢٤ و] فانيا مستمر الوجود كما أن الباقى يكون باقيا مستمر الوجود — وفى علمنا بخـلاف ذلك دلالةٌ على صحة ما قلنـاه .

فإن قيل : إن استمرار الوجود فى كون الشىء باقيا ليس بشرط فى الصـفة ، بل هو نفس الصفة ، فلا يجب اعتباره فى كون الفانى فانيا ،

فالجواب : أن هذا إقرار بأن الباقى ليس له بكونه باقياً حالٌ(١) وصفة أكثر من من استمرار الوجود .

فإن قيل : الفانى ليس له بكونه فانيا حالٌ أكثر من عدَمٍ بعد الوجود ،

قيل له : فكذلك الباقى ليس له بكونه باقيا حال أكثر من أنه وجد بعد أن كان موجوداً . فبالطريق الذى [به](٢) نعرف أن الفـانى ليس له بكونه فانيا حال أكثر من أنه عُدم بعد أن كان موجوداً، به نعلم أيضا أن الباقى ليس له بكونه باقيا حالٌ(١) أكثر من أنه وجد بعد أن كان موجوداً .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الباقى له بكونه باقيا صـفة زائدة على وجوده ، لأنه إنمـا يوصف بذلك فى الثانى من حال وجوده دون الأول .

قيل له : هذا لا يصح ، لأن أكثر ما فى هذا أن فى الثانى من حال وجوده يوصف بذلك؛ فبأن يوصف بذلك، لا يجب أن يكون له صفة زائدة على وجوده،

(١) فى الأصل : حالا .
(٢) زيادة من عندنا لإكمال العبارة .

لأن ذلك تَوَصُّل بالعبارات إلى إثبات الصفات . ولا يجوز التوصل بالعبارات إلى إثبات المعانى والصفات ، بل يجب أن تُعرف المعانى والصفات أولاً بأدلتها ثم يُعبَّر عنها بعبارات ، وأما أن تجعل العبارات ذريعة إلى إثبات المعانى والصفات فلا .

ثم إنا نعلم أنهم وصفوا الوجود بعد العدم بأنه معاد، وذلك لا يوجب أن يكون له صفة له[1] زائدة على وجوده بعد العدم ، فكذلك الباقى ، وإن وصف فى الثانى من حال وجوده بأنه باقٍ، لا يجب أن يكون له صفة زائدة على وجوده .

يبين ذلك أن أهل اللغة لو عبروا عن توالى العدم بعبارة لا يجب أن يكون للمعدوم بتوالى العدم حكم زائد على تجدد عدمه، فكذلك إذا وصفوا ما [٢٤ ظ] يتوالى وجوده بصفة لا يجب أن يكون له صفة زائدة على تجدد وجوده .

فإن قيل : نحن نسلم أن البقاء راجع إلى توالى الوجود ، إلا أنا نقول إن توالى الوجود صفةٌ زائدة على الوجود ،

قيل له : هذا بمنزلة أن يقال إن لتوالى العدم صفةً زائدة أو حكما زائدًا على تجدد العدم ، فكما أن ذلك لا يصح كذلك هذا .

ثم إنا نقول لهم : أليس أن الجوهر ليس له بكونه متحيزًا على التوالى والاستمرار صفةٌ زائدة على تجدُّد التحيز ، فكذلك لِمَ لا يجوز أن لا يكون له صفة زائدة بتوالى الوجود على وجوده ؟

وبعد : فإن المرجع بالبقاء إذا كان إلى توالى الوجود، ومعنى توالى الوجود، هو أن تلك صفة حاصلةٌ الآن كما كانت حاصلةً من قبل، والصفة صفة واحدة، فكيف يصح أن يقال إن ذلك صفة زائدة على الوجود وأن يكون ذلك لمعنى ؟

(١) هكذا فى الأصل ، ويجوز أن تكون « له » هذه زائدة .

لأن نفس الوجود فى الابتداء إذا لم يجز أن يكون لعلة ومعنى ، وهذه الصفة هى التى كانت من قبل، فكيف يصح أن يقال إنها تكون لمعنى ! ؟

فإن قيل : لو قدرنا أن الباقى له بكونه باقيـًا حالٌ هل يجب ذلك أن يكون لمعـنى ؟

قيل له : لا يمكن أن يقال : ذلك لمعنى، وذلك لأن البقاء لو كان صفةً لكان مما إذا صح وجب ، لأنه مما يحصل كذلك فى الثانى من حال الوجود ؛ وفى الثانى من حال الوجود كما يصح يجب، وكل صفة إذا صحت وجبت استغنت عن العلة، كصفة العلة لمـا وجبت استغنت عن العلة .

فإن قيل : ما أنكرتم أن هـذه الصفة أيضا تصح مع الجواز بشرط أن تؤخر إيجاده إلى الوقت الثانى ؟

قيل له : ليس الأمر كذلك ، لأن هذه الصفة إنمـا تصح فى الثانى من حال الوجود، وفى الثانى كما تصح تجب .

ثم لو قدّرنا أنها تصح مع الجواز فإنه لايجب أن تكون أيضا لمعنى، لاختلاف الشرط، لأن [٢٥و] الشرط فى كونه باقيا أن يكون غير متجدد الوجود، والشرط فى أن لا يكون باقيا أن يكون متجدّد الوجود، فيختلف الشرط .

وليس كذلك فيما قلناه، لأن الحال واحدة والشرط واحد فى ذلك، فلا يصح ما قالوه من المعارضة أصلا .

باب

الكلام فى أن الجسم لم يخل من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون

ثم قال رحمه الله :

ولِمَ قلتم إن الجسم لم يَخْل من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ... إلى قوله فى فصل آخر : أَوَلستم تقولون إن الجسم فى أول حدوثه يخلو من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ؟

إعلمْ أن ما ذكره أولاً فى الكتاب من الدليل فإنه معتمد، وهو أنه قال إن هذه الأجسام هى التى كانت من قبل، لم يتغير عليها شىء مما يؤثر إلا الأزمنة والأمكنة، والأزمنة والأمكنة لا تأثير لها فيما يصح على الأجسام أو يجب أو يستحيل ؛

الا ترى أن الجسم لما وجب تحيُّزُه الآن وجب تحيزه فى كل مكان وفى كل زمان، وأنه لما وجب كونه كائنا فى جهة معينة لمكان الكون، وجب ذلك فى كل زمان وفى كل مكان ، وأنه لما صح أن يكون كائنا فى كل واحدة من الجهتين على سبيل البدل الآن، صح ذلك فيما مضى وفيما يُستقبل وفى كل مكان، وأنه لما استحال كونه كائنا فى جهتين فى وقت واحد ، استحال ذلك فى كل زمان وفى كل مكان ؟ فلو صح خلوُّ الأجسام[1] فى حال من الأحوال لصح خلوُّها الآن بأن تبقى على ما كانت[2] عليه من الخلو . ولو كان كذلك لوجب إذا جاءنا جائىٌ من أقصى العالم وأخبر أنه رأى هناك أجساما لا مجتمعة ولا مفترقة ولا متحركة ولا ساكنة[3] ... .

---

(١) المقصود خلوها من الأكوان كما يتبين من الكلام التالى .

(٢) فى الأصل : كان .

(٣) هكذا الأصل والقارئ ينتظر جواب إذا ، لكنه مفهوم .

وقد علمنا أن كل من صدّق مَنْ هذا سبيلُه ، فإنه يكون خارجا [٢٥ ظ] من حدّ العقلاء وداخلا فى حد السوفسطائية الذين ينكرون الضرورات (١) . فمتى لم يصح خلوُّها عن هذه المعانى الآن ، لم يصح خلوُّها فيما مضى .

دلالة أخرى :

وهو أنا نعلم الآن بالاضطرار كون هذه الأجسام مجتمعة أو مفترقة ، محتركة (٢) أو ساكنة — وقد علمنا أن هذه القضية إنما وجبت فيها لتحيزُّها .

وقد علمنا أن هذه الأجسام كانت متحيزة فيما مضى ، فوجب أن تكون كذلك أيضا فيما مضى .

فإن قيل : أوَ ليس أنكم تقولون إن هذه الأجسام استحال وجودها فيما لم يزل وصحّ فيما بعد ، ففرقتم بين ما مضى وما يُستقبل ؟ فكذلك لِمَ لا يجوز أن يقال مثل ذلك فى خلو هذه الأجسام من هذه الأحكام والمعانى ؟

قيل له : نحن إنما قلنا فى هذه الأجسام إنه استحال حدوثها إذ ذاك ، لأنها لو وُجدت فيما لم يزل لصار المحدَث قديما ، وفى ذلك انقلابُ الجسم عما هو عليه فى ذاته — وذلك لا يجوز .

وليس كذلك إذا وجد فى المستقبل ، لأنه لا يؤدى إلى انقلاب ذاته .

وليس ذلك كاستحالة خلو هذه الأجسام من هذه المعانى والصفات ، لأن هذه الصفات فى هذه الأجسام إنما وجبت فيها هذه القضية لأمر يرجع إلى غيرها ، وغيرُها كان ثابتا فيما مضى ، فلذلك وجب أن تثبت (٣) فيها هذه الصفات .

---

(١) الضرورات أو الضروريات هى البديهيات .

(٢) هكذا الأصل وقد تركناه كما هو .

(٣) الكلمة غير منقوطة فى الأصل .

فإن قيل : أولستم تقولون إن الجوهر فى ابتداء الحدوث يخلو من أن يكون مجتمعاً أو مفترقاً ، ساكناً أو متحركاً ؟ فكذلك لم لا يجوز أن نقول مثل ذلك فيما تنازعنا فيه ؟

قيل له : نحن لا نقول بأن الجوهر يخلو من هذه المعانى ، بل نقول إنه لا يخلو من الكون ، والكون من جنس هذه المعانى ، إلا أنه لا يسمى حركة ولا سكونا ولا اجتماعا ولا افتراقا [٢٦ و]

دلالة أخرى :

وهو أن كل جسمين لا يخلو : إما أن يكون بينهما بَوْنٌ ومسافة أو لا يكون بينهما بونٌ ومسافة . فإن كان بينهما بونٌ ومسافة فهما مجتمعان (١) ، ثم حالهما كذلك أبداً ، وهذا إنما يصح إذا بين (٢) أن الجوهر مع وجوده لا يخرج عن التحيز .

وذكر الشيخ أبو الهذيل (٣) : يقال للسائل : السابق إلى الجسم لا يخلو : إما الاجتماع أو الافتراق .

فإن قال : الاجتماع ، قيل : جمع ما لم يكن مفترقا من قبل محال .

وإن قال : الافتراق ، قيل : تفرّق (٤) مالم يكن مجتمعا من قبل محال .

وهكذا نقول فى الحركة والسكون .

وهذا أيضا مبنىٌّ على أن الجسم مع وجوده لا يخرج عن التحيُّز وأن الاجتماع لا يبطل إلا بضد يطرأ عليه ، وهو الافتراق . وكذلك الحركة والسكون .

---

(١) هكذا الأصل مصححا فى هامشه ، لكن لا شك أن التصحيح غير كامل ، لأن الصواب هو : فان لم يكن بينهما بون ومسافة فهما مجتمعان .

(٢) هكذا الأصل ، ويجوز أن يكون هنا تحريف وأن يكون الصواب : تبين أو : ثبت .

(٣) فى الأصل : أبو الوالهذيل ، وهو خطأ .

(٤) فى الأصل : نفرق .

وذكر فى الكتاب دليلين آخرين لا يمكن الاعتماد على واحد منهما :

أحدُهما أنه قال إن الجسم لو صح خلوُّه عن المعنيين جميعا لوجب أن يصح اجتماعُهما فيه ، فلمّا لم يصح اجتماعهما فيه ، فكذلك وجب أن لا يصح خلوُّه عنهما ، إلا أن هـذا لا يصح ، لأنه لا يمكن قياسُ الخلو على الاجتماع .

لأن لقائل أن يقول : ما أنكرتَ أنه إنما يستحيل اجتماعُهما فيه ، لأنهما ضدّان ، وتضادهما يكون على الوجود فى المحل . وليس كذلك الخلوُّ ، لأن ضدين يصح خلوُّهما من حيث يصح أن التضاد لا يقع فى العدم .

ألا ترى أن الأحمر قد عدم عنه السواد والبياض ، ومع هـذا فإنه يستحيل وجودهما فيه .

والدلالة الثانيـة التى لا يمكن الاعتماد عليها هى أنه قال : لو صح خلوُّه عن هذين المعنيين فيما مضى لوجب أن يصـحّ منا أيضا أن نخليـه الآن — وفى علمنا بخلاف ذلك دلالةٌ [٢٦ ظ] على ما ذكرنا — إلا أن هذا لا يصح .

لأن لقائل أن يقول إنه إنما لا يصح أن نخليَه عنهما لأجل أن الإخلاء إنما يكون بضد ثالث ، لأن الإعدام لا يتعلق بالفاعل . وليس هاهنا ضد ثالث وليس كذلك فيما مضى ، فإنه لا يحتاج إلى أن نخليـه عنهما ، بل يكفى هناك أن لا يخلق واحد منهما .

إعلم أن هذه الأدلة التى [لا] (١) يمكن الاعتماد عليها ، لا يتمّ الكلام فيها إلا بعد أن نبين أن الجسم مع وجوده يستحيل خروجه عن التحيز فما (٢) أن نبين الكلام فى أن

---

(١) فى الأصل : يمكن ، والسياق السابق يقتضى أن تكون العبارة : لا يمكن الاعتماد عليها .

(٢) هكذا الأصل ، ويجوز أن يكون هنا تحريف أو أن يكون قد سقط كلام .

التحيز لا يجوز خلوُّ الجوهر عنه مع وجوده ، لأنه مقتضى عن صفة الذات بشرط الوجود وأنه لا يشرط[1] فى تحيزه سوى الوجود .

فإن قيل : فلم قلتم إن الجوهر مع وجوده لا يخرج عن التحيز ؟ .

قيل له : لأن الجوهر الموجود قد علمنا أنه يكون متحيزاً ، فلا يخلو تحيزه :

إما أن يكون لذاته ،

أو لما هو عليه فى ذاته ،

أو وجوده ،

أو حدوثه ،

أو حدوثه على وجه ،

أو عدم معنى عنه ،

أو وجود معنى فيه ،

أو بالفاعل .

والأقسام كلها باطلة سوى كونه مقتضى عن صفة الذات ، فيجب أن يكون متحيزاً لما هو عليه فى ذاته ؛

إن شئتَ أوردت القسمة على هذه[2] الوجوه وإن [شئت[3]] قسمتَها على ثلاثة أقسام ، لأن ما عداها لا يقع الاشتباه فى ذلك .

فنقول : إن تحيزه لا يخلو :

إما أن يكون لذاته ،

أو صفة من صفاته ،

(١) هكذا الأصل ، وقد أبقيناه كما هو . (٢) فى الأصل : هـذا .
(٣) أضفنا هذه الكلمة التى لا شك فى أنها قد سقطت من الأصل .

أو أن يكون لمعنى ،

أو بالفاعل .

وإنما قلنا إنه لا يكون متحيزا لذاته ، لأنه لو كان كذلك اوجب أن تثبت[1] له هذه الصفة فى حالة العدم لحصول الذات فى العدم — وقد علمنا خلاف ذلك .

ثم لو سلمنا لكان لا يضرنا، لأن هذه الصفة إذا كانت تثبت فى حالة العدم فالأَوْلى أن تثبت فى [حالة][2] الوجود، لأن الوجودَ لا يحيل شيئا من الصفات ، فكيف وهو مصحِّح لسائر الصفات !

فإن قيل : لِمَ لا يجوز أن يكون متحيِّزًا لما هو عليه [٢٧ و] فى ذاته ؟

قلنا له : إن أردتَ بذلك أن يكون كذلك من دون الوجود ، فالكلام فيه ما بيناه من أنه لا يجوز أن يكون لذاته ، لأنه لا فصل بين أن يقال : للذات ، أو للمقتضاة[3] من دون شرط الوجود .

فإن قلت : إن هذه الصفة لما هو عليه فى ذاته بشرط الوجود ، فهو الذى ذكرناه .

فإن قيل : لِمَ لا يجوز أن يكون متحيزا لوجوده ؟

قيل : لو كان المؤثر فى التحيز هو الوجود لوجب فى كل موجود أن يكون متحيزًا — وقد علمنا خلافَ ذلك .

ثم إن سلمنا خلاف ذلك لم يضرنا ، لأن غرضنا بذلك هاهنا أن نبين أن الجوهر مع وجوده لا يجوز أن يخرج عن التحيز .

(١) الكلمة غير منقوطة فى الأصل .
(٢) أضفنا هذه الكلمة إكمالا للعبارة .
(٣) هكذا الأصل ، والأغلب أن تكون الكلمة : للمقتضى ، أو أن يكون المقصود هو الصفة المقتضاة .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون متحيزًا لحدوثه ؟

قيل له : لا يخلو المراد بالحدوث :

إما أن يريدوا به الوجود فقط — فقد بينا أنه لا يجوز أن يكون متحيزا لوجوده ؛

وإن أرادوا به تجدُّدَ الوجود فيجب أن لا تثبت[1] هذه الصفة فى حالة البقاء لفقد التجدد فى تلك الحالة ، ولأن من علّل كونَه متحيزًا بحدوثه فقد أقر بحدوث الجسم وكفانا مؤنة الكلام .

ولا يجوز أن يكون متحيزًا لحدوثه على وجه ، إذ ليس هاهنا وجهٌ معقول ، فيقال : إنه يكون متحيزًا لوقوعه على ذلك الوجه ، وفارق الحال[2] فى ذلك الحال فى كون الكلام خبرًا وأمرًا ، لأنه إنما يكون كذلك لوقوعه على وجه .

فإن قيل : لِمَ لا يجوز أن يكون متحيزًا لِعَدَمه ؟

قيل له : لأن العدم يُحيل الصفة ، وما أحال الصفة لا يجوز أن يكون موجبًا لها ؛ كالموت لما أحال كونَ الذات عالما لم يكن موجبا لها .

ولأن هذه الصفة ثابتة فى حال الوجود ، ولا يجوز أن يكون المؤثر فيها العدم ، إذ لو كان كذلك لما جاز [٢٧ ظ] أن تثبت مع نقيض ماهو موجبٌ لها ، وهو الوجود ، لأن الوجود نقيض العدم .

ولأن الجوهر لم يعدم فى الحالة الثانية ، ومع ذلك فإنه متحيِّز ، فكيف يصح أن يقال إنه متحيزٌ لعدمه ؟

---

(١) غير منقوطة فى الأصل .

(٢) هكذا الأصل ، ويجوز أن يكون هنا لفظ ناقص أو زائد — والمعنى مفهوم .

ولا يجوز أن يكون [متحيزاً][1] لعدم معنى عنه، إذ لو كان كذلك لوجب أن تكون الذوات كلها متحيزة وأن يتحيّز ما لايتناهى من الجواهر، لأن عدم المعنى لا اختصاص له ببعض الجواهر دون بعض .

إلا أن لقائل أن يقول : ما أنكرتم أنه وإن كان متحيزاً لعدم معنى فإنه لا يلزم أن يتحيّز ما لا يتناهى من الذوات، لأنه ليس هاهنا ما يجوز عليه التحيّز إلاّ الجواهر، فلا يلزم أن يتحيّز غيرُها ؟

هذا كما نقول فى الفناء إنه إذا وجد يختص بالجواهر دون القديم ، لأن هذا الحكم يختص به الجوهر، وهو المنافاة[2]، دون القديم تعالى .

ولأنه لو كان متحيزًا لعدم معنى فذلك المعنى لا يخلو :

إما أن يصح وجودُه ،

أوْ لا يصح وجودُه .

فإن لم يصح وجوده وجب أن يستحيل خروجه عن التحيُّز حتى يلزم أنه وإن وُجد لا يخرج من أن يكون متحيزاً — وقد علمنا خلاف ذلك .

وإن كان ذلك المعنى مما يصح، وجب إذا وُجد أن لا يخرج أيضاً عن كونه متحيزاً، لأن الوجود لا يحيل الإيجاب ، بل هو مصحح [له][3] .

فيلزم على هذا أن يكون متحيزاً أبداً، سواء كان ذلك المعنى موجوداً أو معدوماً .

ولأنا قد بيّنا أن الكون المعدوم لا يجوز أن يُوجب كونَ الجوهر كائناً ، وإنما لا يجوز لعدمه . وكل ما شاركه فى العدم وجب أن يكون كذلك .

---

(١) زيادة من عندنا لإكمال العبارة . (٢) هكذا الأصل، ويجوز أن تكون : الفناء .

(٣) أى هو شرط له، وكلمة « له » زيادة من عندنا .

ولأنه لو كان متحيزًا لعـدم معنى، لوجب أن يوجب للجوهر بكونه متحيزًا صفات متمـاثلة، لأن حاله مـع البعض كحاله مع الكل — وقد علمنا أن العـلة الواحدة [٢٨ و] لا يجوز أنْ توجب صفاتٍ كثيرة كما نقول فى الحركة والسكون .

إلَّا أن لقائل أن يقول : إنما لم يجب فى الحركة والسكون إذا كانا موجودَيْن أن يوجبا أكثرَ من صـفةٍ واحدة، لأنهما بوجودهما فى الجوهر لم يحصلا على وجه يكون حالُهما مع سـائر الصفات المستحقَّة عنهما على سـواء؛ بخلاف المعنى المعدوم، لأن حالَه مع بعض الصفات كحاله مع بعضها (١) .

ولا يجوز أن يكون متحيزًا لوجود معنى، لأن ذلك المعنى لا يخلو :

إمّا أن يوجد لا فى (٢) متحيزًا لعدم معنى، وذلك أن يلزم أن يتحيّز ما لا يتناهى من الذات (٣) .

غير أن هذا معترَضٌ على ما بيّنا .

لأن لقائل أن يقول : إنمـا يلزم هذا لو كان سوى الجواهر يتحيّز، وكذلك لو كان متحيزًا لمعنى موجود لا فى محـل لزم أن يكون الجوهر على صفاتٍ كثيرة فى باب التحيز، لأن حال ذلك مع بعض الصفات كحاله مع الباق، والعلة الواحدة لا يجوز أن توجب صفاتٍ كثيرة .

(١) هكذا الأصل، والمنطق هو أن يقـول : كحاله مع جميعها، كحاله مع البعض الآخر، كحاله مع الكل ...

(٢) لا بدّ أنه قد سقط هنا كلام بعد كلمة " فى " أو قبلها، وذلك لإكمال القضية الشرطية المنفصلة، مثل — كما يدل عليـه الكلام التـالى — : لأن ذلك المعنى لا يخلو إما أن يوجد لا فى محل أو يوجد فى محل ... أو مثل : لأن ذلك المعنى لا يخلو إما أن يوجد متحيزا لوجود معنى أو لعدم معنى ...

(٣) هكذا الأصل، وقد أبقيناه كما هو .

إلا أن هذا معترَضٌ أيضًا على ما بينا، لأن لقائل أن يقول : هذا إنما يصح إذ لم تكن تلك العلة على وجه يكون حالها مع صفاتٍ كثيرة على سواء .

وأما إذا كان حالها مع الكل على سواء فمن أين أنه لا يجوز أن تصدر عنها صفاتٌ متماثلةٌ كثيرة ؟

وإن كان ذلك المعنى موجودًا فى محل لما امتنع أن يوجد فى الجوهر أمثال [لـ]ـذلك(1) المعنى كثيرة، فيعظم حجمه لكثرة صفة التحيّز، إذ من حق المتحيّز أن يمنع الغير أن يكون بحيث هو . فهذا يوجب أن يكون الجوهرُ الواحد فى حكم الجبل فى باب الشغل(2) — وقد علمنا خلاف ذلك .

ولأن الجوهر لو كان متحيزًا لوجود معنى ، فذلك المعنى لا يوجب الحكمَ له الا إذا اختصّ به، ولا يختصّ به إلّا إذا وجد فى الجوهر وهو متحيّز ؛

وعند الخصم لا يكون متحيّزًا إلا أن يوجد ذلك المعنى [٢٨ ظ] فيؤدّى إلى أن يكون كلٌّ واحد منهما موقوفاً على صاحبه .

ولأن ذلك المعنى لا بدّ أن يختص بصفة لمكانها يصدر الإيجاب، وهى صفةٌ مقتضاة .

فإذا كان كونُ الجوهر متحيزًا لمعنى، مع أنه صفة تصدر عنها الأحكام، وجب فى صفته(3) ذلك المعنى أن يكون لمعنى ؛ والكلام فى المعنى الثانى كالكلام فى المعنى الأوّل ، فيؤدّى إلى ما لا يتناهى من المعانى ومعانى المعانى .

---

(1) هكذا الأصل ، وقد أبقيناه كما هو، وأضفنا اللام لكلمة « ذلك » لتستقيم العبارة .

(2) الكلمة غير منقوطة أصلا، والمقصود هو الشغل للحيز .

(3) فى أعلى هذه الكلمة فى الأصل شرطة ، فالأغلب أنها مشطوبة ، أو أن تكون العبارة : فى صفة .

والأصل فى هــذا الباب : ولا يجوز أن يكون[١] بالفاعل ، لأن التحيّز لو كان بالفاعل لوجب أن يكون الوجود كذلك . ومن أقرّ بأن الوجود فى الجوهر بالفاعل فقد أقرّ بالصانع .

هذا إذا رجع بالفاعل إلى غيرنا ؛ فلو رجع بالفاعل إلينا لوجب أن يصح منا إيجادُ الجوهر كما يصح منه ... ...[٢]، لما بيّنا أن كل من قدر على أن يجعل الذات على صــفةٍ من الصفات قدر على إيجاده ، وعلى كل صــفة يحصل الذات عليــه ، كما نقول فى الكلام .

على أن هذا مبنىٌّ على أن صفات الأجناس لا تتعلق بالفاعل ، وذلك مشروحٌ فى موضعه .

فثبت بهذا ما مجمله[٣] أن التحيّز لما هو عليه فى ذاته بشرط الوجود .

ومما يدل على أن التحيّز مقتضى عن صفة الذات ، ما قد ثبت أن الإدراك فى الجوهر يتناول التحيّز ، والإدراك فى كل ذاتٍ يتعلق بالمقتضى عن صــفة الذات ، فتعلق الإدراك به مبنىٌّ على أنه صفة مقتضاة عن صفة الذات .

إلا أن هذا إنما يصح إذا قيل بأن الإدراك إنما يتعلق بالمقتضى عن صفة الذات كما ذهب إليــه المتقدّمون . وأما إذا قيل بأنه يتعلق بأخص الأوصاف ، وهو الذى يقع به الخلاف والوفاق ، سواء كانت صفة ذات أو مقتضاة عنها ، فإن هذه الطريقة لا تصح[٤] .

---

(١) المقصود تحيز الجسم ، ويجوز أن يكون قد سقط هنا كلام .

(٢) بياض بالأصل .

(٣) يمكن قراءة الكلمة : يجمله .

(٤) فى الأصل : يصح .

ومما يدل على أن التحيُّز مقتضى على[1] صفة الذات هو أن بالتحيُّز يظهر ما هو [٢٩ و] عليه في ذاته، فيجب أن يكون مقتضى عنه، وأن يكون المؤثر فيها تلك الصفة .

إلا أن لقائل أن يقول : هَبْ أنا سلَّمنا أن ماهو عليه فى ذاته يظهر بالتحيُّز، فمن أين[2] أن التحيُّز يجب أن يكون صفةً مقتضاة عنه ؟

ألا ترى أن كون الذات قادرًا يظهر بصحة العقل[3]، ثم لا يجب فى صحة العقل[3] أن تكون صفةً مقتضاة عن كون الذات قادراً ؟ فكذلك ها هنا .

---

(١) هكذا الأصل . (٢) فى الأصل : أثر .

(٣) هكذا فى الأصل : العقل — ويجوز أن تكون تحريفا عن بالفعل .

فصــل

قال رحمــه الله : أَوَليس عندكم أن الجسم فى أوّل حال خلق الله تعــالى يخلو من الحركة والسكون ... إلى قوله : وكانا يقولان إن الاجتماع معنى زائد على كون الجوهرَين على سبيل القرب .

أما السؤال الأوّل ، وهو أن يُقــال : إن الجسم فى ابتداء الحدوث يخلو من الحركة والسكون ، فكيف يصح قولكم إن الذى يدل على حدوثه استحالة خُلُوِّه من الحوادث التى هى الحركة والسكون ؟ وقــد خلا عنهما جميعا فى ابتداء خلق الله تعــالى إيّاه ، لأنه إنمــا يكون ساكنا إذا بقى فى الجهــة التى وجد فيها وقتين ، وإنمــا يكون متحركا إذا انتقل إلى جهة أخرى ؟ .

أجاب صاحب الكتاب بمــا أجاب به الشيخ أبو علىّ ، وهو أنه قال : إن وجوب خلو الجسم فى تلك الحالة من الحــركة والسكون من أدلّ الدليــل على حدوثه ، لأنه لو لم يكن حادثا فى تلك الحالة لمــا وجب خلوّه من ذلك فى تلك الحالة ، بل يجب أن يكون كذلك . فلما استحال خلوّه عن ذلك فى حال البقــاء علمنا أنه إنمــا وجب خلوه عنه فى تلك الحالة لأجل حدوثه .

إلا أن هذا لا يصح ، لأن لقائل أن يقول : هذا انتقال من دليل إلى دليل ، لأنكم قلتم إن الذى يدل على حدوث الجسم هو استحالة خلوه من الحركة والسكون ؛ ثم قد جوّزتم خلوّه عنهما فى حالة واحدة ، فقد ناقضتم دلالتكم من هذه الوجوه .

ثم قولكم بعد ذلك [٢٩ ظ] : فإن هــذا من أدل الدليــل على حدوثه ، فكأنكم تركتم دلالتــكم تلك واستدللتم على حدوثه بوجوب خلوّه من تلك المعانى فى تلك الحالة .

وهذا السؤال يصح إن كان السائل يقر بحدوث الجسم ، لأن له [أن][١] يقول : إن غرضى بهذا السؤال أن أبين أن دلالتكم منتقضة .

ويجوز أن يخالف السائل فى مذهب وإن وافق فى المدلول بأن يقول : إنى لا أسلّم أن الجسمَ محدثٌ ، إلا أنى أقول : ليس هـذا الذى ذكرتم دليلا ، لأنه منتقض على الوجه الذى بينت ، وإنما الدليل غير ذلك .

وقد أُجيب عن هذا السؤال بأن قيل : إن السائل إذا سأل عن هذا السؤال فقد أقر بحدوث الجسم من حيث أنه يسأل بصحة[٢] خلو الجسم من الحركة والسكون فى وقت واحد ، وما يتقـدّم على المحدَث بوقت واحد لا شـك فى حدوثه ، لأن من حق القـديم أن يتقـدّم على المحدَث بما لا يتناهى من الأوقات ، لو قـدّرنا هناك أوقاتا .

وهذا أيضا لا يصح لأن لقائل أن يقول : إن غرضى أن أبين أن دلالتكم منتقضةٌ ، سواء قلتُ بحدوث الجسم أم لم أَقُلْ ، لأنكم قلتم : دلالتُنا على حدوث الأجسام استحالةُ خلوها من هذه المعانى التى هى الحركة والسكون ، ثم قد جوزتم صحةَ خلوها عنها[٣] فى وقت واحد ، فكأنكم قلتم : إنما تنتقض دلالتنا فى وقت واحد — وهذا لا يصح .

وقد أُجيب عن هذا السؤال بجواب آخر بأن قيـل : إن السائل إذا سـأل هذا السؤال فقد أقـرّ بحدوث الجسم وبالمحدِث له ، لأن قولَه إن الجسم فى ابتداء خلق الله تعـالى إيّاه يخلو من الحركة والسكون إقرارٌ بأن الله تعـالى محدِثٌ لهذه الأجسـام .

---

(١) زيادة من عندنا ليست فى الأصل . (٢) هكذا الأصل .

(٣) الكلمة هكذا فى الأصل ، ويجوز أن تقرأ : عنهما .

إلاّ أن هذا لا يصح لوجهين :

أحدهما : أن السائل يجوز أن يُورد ذلك على سبيل التقدير[1] على مذهب المستدل، فيقول : كيف يصح قولكم إن الدليل على حدوث الجسم هو استحالة خلوّه من الحركات والسكنات ، وعندكم [٣٠ و] أن فى ابتداء خلق الله تعالى [إيّاه][2] يخلو من ذلك ؟ فتكون دلالتكم منتقضة .

والثانى : أنه يجوز أنه يقرّ بحدوث الجسم وإثبات الصانع ، ولكن يخالف فى الدليل ويجعل الدليل سواه .

ثم إن ما أجاب به الشيخ أبو علىّ الجُبّائى لا يصح على ما تقرر عليه مذهبه ، لأن عنده أن الجوهر فى ابتداء خلق الله تعالى، وإن خلا من الحركة والسكون، فإنه لم يخل مما هو من معنى الحركة والسكون ، لأن الحركة والسكون من قبيل الأكوان، والكون الحادث فى ابتداء حدوث الجوهر من جنسهما ، ولهذا إذا بقى صار سكونا .

وكذلك يكون حركةً بأن يقدر[3] الله تعالى خلق ذلك الكون فى جوهر آخر فى أقرب المحاذيات إلى هذه الجهة، فإن ذلك الجوهر ينتقل به إلى هذه الجهة التى يختص بها هذا الكون .

وإنما كان يصح ذلك على مذهبه الأول ، وهو أن المعنى الموجود فى ابتداء خلق الله تعالى جنس برأسه ليس من قبيل الحركة ولا السكون .

---

(١) معنى التقدير هنا هو الافتراض .

(٢) زيادة من عندنا .

(٣) هكذا الأصل ، ولا بدّ من تشديد الدال أو قراءة : يقدر على .

وأما الجواب عن هذا السؤال على مذهب الشيخ أبى هاشم فظاهر، لأنه يقول إن الجوهر لا يوجد إلا وهو متحيّز، ولا يكون متحيّزا إلاّ وهو كائن، ثم لا يكون كائنا فى جهة إلاّ بكون .

ثم إن ذلك الكون إن بقى وقتين سُمى سكونا ، وإن طرأ عليه ضدٌّ فنفاه وانتقل به الجوهر إلى جهةٍ ثانية فهذا الثانى يكون حركة، ويكون الأوّل من جنسها أيضا ، لأنه يجوز أن يقدّر فيه معنى الحركة بأن يقدم الله تعالى خلق الجوهر على تلك الجهة فى أقرب المحاذيات إليها ؛

فإن انضمّ إلى ذلك الجوهر جوهر آخر كان ما فيهما من الأكوان مجاورة ، لأن المجاورة عبارةٌ عن كون (١) الجوهرين على سبيل القرب ؛

وإن وجد جوهر آخر يبعد منه سمى ما [٣٠ ظ] فيهما من الأكوان مباعدةً وافتراقا ، لأن المباعدة عبارة عن كون (٢) الجوهرين على سبيل البعد .

فإن كان كذلك فقد ثبت أن الجوهر لا يخلو من معنى الحركة والسكون ، وإن كان ذلك فى ابتداء خلق الله تعالى .

وليس لأحد أن يقول : إن الله تعالى لا يجوز أن يخلق جوهرًا واحدًا ، لأنه لا فائدة فى خلقه ، فيكون عبثا قبيحا ؛ لأن كلامنا لم يقع فى الحسن والقبح وإنما وقع فى الصحة والإحالة .

فإن قيل : ما أنكرتم من أن كون الجوهر كائنا فى ابتداء الحدوث يتعلق بالفاعل ؟

قيل له : ذلك لا يجوز لوجوه :

---

(١) ، (٢) فى الأصل : كونى ، وهو جائز بتكلف على سبيل التثنية .

أحدها أن الجوهر لو وُجد فى أوّل مكان ثم نُقل عنه ثم أُعيد إليه ، فإن إعادته لا بدّ أن تكون لمعنى .

فإذا كانت إعادته إلى المكان الأوّل لمعنى ، وهو مثل الصفة الأولى ، وجب أن تكون الأولى أيضا لمعنى ، لأن الصفتين إذا استُحِقتا على وجهٍ واحد، وجب أن يكون المؤثر فيهما واحدًا .

فإن قيل : ما أنكرتم أن هذه الصفة فى حالة الحدوث تتعلق بالفاعل ، كما أن نفس الحدوث يتعلق بالفاعل ؛ وأما فى حالة البقاء فكما يخرج نفس الجوهر من أن يكون متعلقا بالفاعل، فكذلك هذه الصفة ؟

قيل له : ليس الأمر كذلك ، لأن هذه الصفة فى حال الحدوث مثل الصفة فى حالة البقاء ، فوجب أن يكون المؤثر فيهما واحداً وإلا أدّى إلى أن لا يمكن التوصّل بالأحكام والصفات المتماثلة إلى تماثل الموجبات ، بل لا يمكن التوصل إلى إثبات المؤثرات أصلا إذا لم تكن معلومة بالاضطرار .

ولأن هذه الصفة مما يقع فيه التزايد فى حال الحدوث ، والصفات المتزايدة لابد من أن تكون مستندة إلى عللٍ متزايدة ، ولا يجوز أن تستند إلى فاعل .

فإن قيل : ما أنكرتم أن هذا التزايد إنما يحصل فى حالة البقاء دون الحدوث [٣١ و] ؟

قيل له : ليس الأمر كذلك، لأن حالة البقاء كحالة الحدوث فى دخول التزايد فى هذه الصفة ؛ فمهما علمنا دخول التزايد فيها علمنا أنها[1] مستحَقةٌ لمعنى .

---

(١) فى الأصل : أنه .

ولأن هــذه الصفة لو كانت مستحَقةً لفاعل فلابدّ من أن يكون للفاعل فيها تأثيرٌ، وتأثير الفاعل لابدّ أن يكون لأمرٍ يرجع إلى صــفة من صفاته ؛ وصفات الفاعل التى لها تأثير إنما هى كونُه قادراً عالمًا مريدا .

ولا يجوز أن يكون المؤثر فى ذلك كونه قادراً، لأن تأثيرَ القادر فى الإحداث، وكونُه كائنًا أمرٌ زائد على حدوثه . فلو تعلق به كونُه قادراً لوجب أن تتعلق كلُّ صفة ووجهٍ تحصل عليها تلك الذات؛ لأن كونَه قادراً لو جاز أن يتعلق بأكثر من واحد إلى مازاد، ولا حاصر[1]، فكل[2] أمرٍ تعدى عن وجه واحد إلى مازاد عليه، ولا حاصر، وجب أن يتعدى إلى كل وجه تحصل الذات عليه .

هذا كما أن الاعتقاد لمــا تعدّى فى التعلق عن وجهٍ واحد إلى مازاد، وجب أن يتعدّى إلى كل وجه يصح أن يُعتقد . وإنمــا وجب ذلك ، لأنه تعدّى عن وجهٍ واحد إلى مازاد ولا حاصر .

وهذا المعنى موجودٌ فى كونه قادراً، لو تعدى عن وجهٍ واحد .

فإن قيل : ولِمَ قلتم إن الصفة إذا تعدّت عن وجهٍ واحدٍ إلى مازاد ولا حاصر وجب أن تكون متعديةً إلى كل وجهٍ يحصل الذات عليه ، وقد قلتم بأن الإدراك لا يتعلق إلا بالجواهر والألوان ؟

قيل له : نحن لم نقل : إن الشىء إذا تعدّى فى التعلق عن جنس واحد وجب أن يتعــدّى إلى سائر الأجناس ، بل يكون ذلك بحسب ما تقوم عليــه الدلالة . وإنما قلنا : إن الشىء إذا تعدّى فى التعلق عن وجهٍ واحدٍ تحصل الذات عليه إلى وجه

---

(١) أى مازاد إلى غير حد معين يوقف عنده .

(٢) فى الأصل : وكل .

آخر تحصل عليه تلك الذات وجب أن يتعدّى إلى كل وجهٍ تحصل عليه تلك الذات ، وهكذا بحيث إذا قالوا : أَلَيْس أن القدرة تعدّت[1] عن جنس واحدٍ إلى [٣١ ظ] مازاد ، ثم لا يجب أن تكون متعـدّية إلى كل جنس ،[2] ويسقط بهـذا الجواب كثيرٌ ممـا يُوردونه فى هذا الباب ؟

فإن قيل : أليس أن الإرادة تتعلق وتؤثر فى حدوث الشئ على وجه ، وحدوثُه على وجهٍ غيرُ الحدوث ؛ فقد تعـدّى[3] عن وجهٍ إلى وجهٍ آخر ، ومع ذلك لا يجب أن يكون متعدياً إلى كل وجهٍ تحصل الذات عليه ؟

قيل له : ليس الأمر كذلك ، لأن حدوث الشىء على وجهٍ ممـا يتبع الحدوث ، وليس بمنفصل عن الحدوث ، وهو كالطريقة فى ذلك . فكأن القـدرة إنما أثرّت فى الحقيقة فى وجهٍ واحد .

ولا يجوز أن يكون المؤثر فى ذلك كونُه عالمـاً ،[4] لأنه إنمـا يؤثر فى وقوع الشىء على وجه الإحكام ، وكون الجوهر لا يتبيّن[5] فيه الإحكام . ولأن العلمّ يتبع المعلوم على ماهو عليه ، فلا يكون له تأثير .

ولا يجوز أن يكون المؤثر فى ذلك كونُه مريدًا ، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يصح كونُه كائناً فى جهتين ، لأن إرادتىْ الضدّين لا تتضادان .

وأما ما ذكر الشيخ أبو هاشم من أن الكون من جنس الحركة والسكون ، وإنما تختلف عليه الأسامى على ما تقدم ذكره ، فهو صحيح .

---

(١) فى الأصل : تعدى .

(٢) يحس القارىء أن كلاما قد سقط هنا — لكن المعنى الكلى مفهوم .

(٣) هكذا الأصل ، وقد تركناه كما هو ، والاشارة إلى الارادة .

(٤) أى كونه عالما .

(٥) الكلمة فى الأصل غير منقوطة نقطا كاملا .

فصل

ثم قال رحمه الله : وكانا يقولان فى الاجتماع إنه جنسٌ برأسه مخالفٌ للأكوان ... إلى قوله : فإن قال قائل : ما أنكرتم أن يكون التأليف هو كونا الجسم على سبيل القرب ؟

اعلمْ أن التأليف لا يوجد إلا متولداً من الكون ، سواء كان ذلك من فعلنا أو من فعل القديم تعالى ، إذا كان محل الكون مجاوراً لغيره .

والدليل على أن الكون يولّد التأليف ماقد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يخلق جوهرينْ متجاورين إلا ويجب أن يكون فيهما تأليف .

فلا بد أن يكون بين المجاورة التى يرجع بها إلى الكونينْ على سبيل القرب وبين التأليف تعلقٌ ، وذلك التعلق لا يخلو : إما أن يكونُ تعلقَ احتياج أو تعلقَ إيجاب .

لا يجوز أن يكون تعلّق احتياج ، لأنه لا يخلو: إما أن يكون احتياجاً فى الوجود أو فى التضمين .

لا يجوز أن يكون [٣٢ و] بينهما احتياج فى الوجود ، لأن الكون لا يحتاج فى وجوده إلى التأليف ؛ إذ لو كان كذلك لوجب أن لا يصح وجودُه فى الجزء المنفرد .

وقد علمنا أن الكون يوجد فى الجزء المنفرد ، وإن استحال وجود التأليف فيه .

ولأن من حق المحتاج والمحتاج إليه أن يصح وجودُ المحتاج إليه(١) من دون المحتاج . ولو كان كذلك لوجب أن يصح وجود التأليف من دون أن تكون هناك المجاورة — وقد علمنا خلاف ذلك .

ولا يصح أن يقال إن التأليفَ محتاجٌ فى وجوده إلى الكون، إذ لو كان كذلك لوجب أن يصح وجودُ المجاورة من دون أن يكون هناك تأليف، لما بيّنا أن الشيء إذا احتاج إلى غيره فإنه يصح وجود المحتاج إليه من دون المحتاج ؛ ولأن احتياج الشيء يرجع إلى جنسه وقبيله ، فى المحتاج والمحتاج إليه .

فيجب على هذا أن الكون الواحد يكفى فى احتياج التأليف فى الوجود إليه وأن يصح وجود التأليف فى الجزء المنفرد .

ولا يجوز أن يكون بين الكون والتأليف تعلُّقُ احتياج فى التضمين، إذ لو كان الكون وجوده مضمّنا بوجود التأليف(٢) لوجب أن لا يصح وجود الكون فى الجزء المنفرد .

ولأن تضمين الشيء بغيره لا يصح إلا إذا ثبت فى ذلك الشيء أنه لما هو عليه فى ذاته، لا يصح أن يوجد إلّا وهو على صفة(٣)، ولا يحصل على تلك الصفة إلا ويوجد ذلك المعنى فيه الذى يكون وجوده مضمّنا بوجوده ، كما بينا فى الجوهر والكون أن الجوهر لا يوجد إلا وهو متحيّز ولا يكون متحيّزاً إلا ويوجد الكون فيه، فيكون كائناً به ؛ ولا يمكن أن نبين مثل ذلك فى التأليف والكون .

---

(١) كلمة : إليه ، هذه مضافة بين السطرين فى الأصل على سبيل التصحيح ، لكن منطق الاستدلال يسمح بتصحيح آخر . والمعنى واضح على كل حال .

(٢) أى إذا كان وجوده مترتبا على وجود التأليف بحيث يكون وجود التأليف شرطا لابد له منه .

(٣) كلمة : الصفة ، مضافة بين السطرين فى الأصل .

فثبت بهذا أنه لا يجوز أن يكون بين الكون و بين التأليف تعلُّقُ احتيـاج ، فيجب [٣٢ ظ] أن يكون بينهما تعلُّقُ إيجاب .

وتعلُّق الإيجاب لا يخلو :

إمّا أن يكون إيجابَ العلة للعلول ،

و إما أن يكون إيجابَ السبب للسبَّب .

لا يجوز أن يكون بينهما تعلُّقُ إيجاب علة للعلول لوجوه :

أحدها أن الكون لو كان موجِبا للتأليف إيجابَ العـلة للعلول لوجب أن لا يصح وجـود الكون من دون أن يوجد هنـاك تأليف ، لأن ما أحال معلول العلة يحيل حصولَ العلة على الوجه الذى يوجب الحكم — وقد علمنا أن الكون يوجد فى الجزء المنفرد ، مع استحالة وجـود التأليف فيه .

ولأن الكون لو كان يوجب التأليف إيجاب العلة للعلول لخرج التأليف من أن يكون متعلقا بالقادر، لأن معلول العلة يستحيل أن يكون بالفاعل، مع أن العلة لمـا هى عليه فى ذاتهـا توجبه .

فإن قيل : فيجب على هـذا أن نقول إن مسبَّب السبب لا يكون بالفاعل ، كما قلتم بأن معلول العلة لا يكون بالفاعل، لأجل أن السبب يولِّد ما يولده لمـا هو عليه فى ذاته ، كما أن العلة توجب ما توجب من الحكم لمـا هى عليه فى ذاتهـا؛ فكما وجب فى معلول العـلة أن لا يكون بالفاعل لهـذا الوجه فكذلك يجب مثله فى مسبَّب السبب .

قيل له : ليس الأمر كذلك ، لأن السبب لا يولِّد ما يولده من المسبَّبات لمـا هو عليـه فى ذاته، و إن كنّا قد جعلناه مؤثراً . وليس كل ما يكون مؤثراً فى شىء

يجب أن يكون تأثيره راجعاً إلى الجنس والذات ، بل السبب إنما يولد لحدوثه ، وحدوثه يتعلق بالفاعل .

فكذلك مسبَّب السبب يجب أن يكون بالفاعل ، وكذلك ما يتبع الحدوث مما يقع الحدوث عليه من الوجوه ، فإنه يتعلق بالفاعل .

ألا ترى أن المجاورة لما ولَّدت تأليفاً فإنها تولِّد فى [٣٣ و] كل جزء لاقتْه على أى وجه لاقتْه (١) ، سواء كان يمنةً أو يسرةً أو فوقًا أو تحتًا أو قداماً أو خلفاً ، وأنه كما تولده إذا لاقت (٢) جزءا واحدًا تولده إذا لاقت (٣) غيره ، وملاقاتها (٤) لما تلاقيه مما يتعلق بالفاعل ، وقد يجوز أن لا تلاقى (٥) ؟

وليس كذلك العلة ، لأن العلة إنما توجب ما توجبه من الحكم لما هو عليه فى ذاته (٦) إذا حصل الاختصاص مع مايوجب فيه الحكم ، إما الحلول فيه أو فى بعضه أو لوجوده (٧) فى محل ، وذلك مما لا مدخل لاختيار الفاعل فيه ؛ فبان الفرق بينهما .

يبيِّن ذلك أن الاعتماد (٨) يولِّد صوتاً ، إذا حصل على وجه ولا يولده إذا حصل على وجه آخر ، أو يولد خلاف ما يولده فى الأول ؛ ولهذا الوجه يحسن تعلق الأمر والنهى والمدح والذم فى مسبَّب السبب ، ولولا أنه يتعلق بالقادر واختياره لما صح ذلك .

---

(١) فى الأصل : يولد .
(٢) فى الأصل : لاقا .
(٣) فى الأصل : لاقا
(٤) فى الاصل : وملاقاته
(٥) فى الأصل : يلاقى .
(٦) هكذا الأصل ، وقد تركنا الضمائر من غير تغيير .
(٧) فى الأصل : الوجودة ، فيجوز أن تكون : الوجود .
(٨) الاعتماد هنا بمعنى الضغط والاصطكاك .

والوجه الثالث[1] ، وهو أن الكون لو كان يوجب التأليف إيجاب العلة للمعلول لكان يجب أن يختص بالتأليف حتى يوجبه ، والاختصاص به يترتب على حدوثه ، فكيف يصح أن يقال إن حدوث التأليف صدر عن الكون ؟

ولأن العلة تأثيرها فى الأحكام والصفات دون الذوات ؛ والتأليف ذاتٌ من الذوات ، فإذا لم يجز أن يكون ما بينهما من التعلّق إيجابَ علةٍ لمعلول ، كما لا يجوز أن يكون تعلّق الأجسام ، ثبت أنه تعلّق توليد — فثبت بهذا أن الكون يولّد التأليف .

فإن قيل : ما أنكرتم أن التأليف إنما وجب وجوده عند هذا الكون ، لأن المحل إذا احتمل [٣٣ظ] عرضًا من الأعراض فإنه لا يخلو منه ومن ضدّه ، إن كان له ضدّ ، وإن لم يكن له ضدٌّ فإنه لا يخلو منه ، لا لأجل أن الكون يولّد التأليف .

قيل له : هذا لا يصح ، لأن الدلالة قد دلّت على فساد هذا الأصل بما نبيّنه من بعد .

ثم إن هذا يوجب القول بأن الكون من فعلنا لا يولّد التأليف ، وإنما يوجد التأليف فى المحل عند وجود الكون — وقد عرفنا خلافه .

على أنه يوجب أن يقال بما لا يتناهى من التأليفات فى المحل ، لأنه لا قدرَ يُشارُ إليه من التأليف إلّا ويصح وجودُ أضعافه ، فيجب أن يوجد مالا يتناهى فيه — وقد علمنا خلاف ذلك .

والغرض بهذه المسألة الكلام على الشيخ أبى علىّ ، لأنه يقول إن التأليف من فعل الله تعالى ، لا يكون متولداً ، بناءً على أصله : أن الله تعالى لا يجوز أن يفعل شيئاً بسبب[2] ، وإنما يوجد التأليف عند تجاور المحلين لأن المحل يحتمله .

---

(١) لا نجد الوجه الثانى فيما تقدم .

(٢) السبب هنا بالمعنى المشهور عند القائلين بالتولد ، وهو عبارة عن الفعل أو الحادث أو الشىء المتوسط بين الفعل المباشر (العلة) وبين الفعل المتولد (المعلول) ، فالسبب وسيلة أو معلول متوسط .

وعنده أن المحل إذا احتمل عَرَضًا من الأعراض، ولذلك العرَض ضد، أنه لا يخلو منه ومن ضدّه، إذا كان له ضدّ .

فألزمناه على ذلك أن التأليف من فعلنا يجب أن يكون كذلك ، وهو أن المحل يحتمله لأن الكون يولده ، كما مضى مثله فى الغائب ، وأن يوجد ما لا يتناهى ، لأن الاحتمال حاصل مع ما لا يتناهى .

فإن قيل : يلزمكم على قولكم أن الجوهر يوجب الكونَ إيجابَ العلة للمعلول، أو يولده إيجاب السبب للسبب، لأن الجوهر لا يوجد إلا ومعه كونٌ .

فالجواب : أما الجوهر فإنه لا يجوز أن يكون علةً فى الكون ، لأجل أن هذا إنما يمكن أن يقال إذا بيّن أن التعلّق الذى بين الجوهر والكون يمكن أن يصرف إلى أمرٍ سوى أنه علةٌ فيه ؛ وأما إذا أمكن صرف ذلك إلى [٣٤ و] غيره فلا .

فنحن نقول إن الجوهر وجوده مضمّن بوجود الكون من حيث أن الجوهر لا يوجد إلا وهو متحيز ، ولا يكون متحيزاً إلا وهو كائن ، ولا يكون كائناً فى جهةٍ إلا بكون ، و يكون وجود الجوهر مضمّنا بوجوده . ولا يمكن أن نبيّن مثل ذلك فى الكون مع التأليف .

فإن قيل : فلِمَ لا يجوز أن يقال إن الجوهر يولّد التأليف و يكون سببا ؟

قيل له : هذا لا يصح، لأنه لو كان كذلك لكان يجوز أن يوجد الجوهر و يعرض عارض فيمنع من توليده . وفى هذا خلوّ الجوهر من الكون — وذلك لا يجوز .

ولأن الجوهر لو كان يولّد الكون لم يكن أن يولد هذا دون ضدّه ؛ فكان يجب أن يولد الضدين معاً أو أضداداً كثيرة من الأكوان .

وفى هذا حصول جوهر واحد فى مكانين أو أماكن كثيرة — وذلك لا يجوز.

ولأن الجوهر لو كان مولِّداً للكون، لوجب أن يكون الجوهر من فعلنا، كما أن الكون من فعلنا ومقدورٌ لنا ؛ لأن القادر على المسبب يقدر على السبب ، كما أن القادر على السبب يقدر على المسبب .

ألا ترى أن الواحد منا لما كان قادراً على العلم كان قادراً على النظر ، ولما كان قادراً على الكون والصوت كان قادراً على الاعتماد الذى يولِّدهما — وفى علمنا بأن الواحد منا لا يقدر على الجوهر دلالةٌ على أن الجوهر لا يولِّد الكون .

فإن قيل : أنتم بنيتم هذه الدلالة على أن الله تعالى إذا خلق جوهرين متجاورين، فى أحدهما رطوبة وفى الآخر يبوسة لابد من أن يلتزقا ، والالتزاق هو التأليف الواقع على وجهٍ مخصوص، فنعلم بحصول الالتزاق وجودَ التأليف (1) [٣٤ ظ] .

فإن قيل : ما أنكرتم أن التأليف يتولد من الاعتماد بشرط المجاورة ، لا من المجاورة التى المرجع بها الى الكونين ؟

فإن قلتم : إن التأليف إنما يحصل بحسب المجاورة، لأن المجاورة لو حصلت طولاً يحصل التأليف طولاً ولو حصلت المجاورة عرْضاً يحصل التأليف فى ذلك السمت، فيجب أن يكون التأليفُ متولداً على المجاورة ؟

قيل لكم : ما أنكرتم أنه حاصلٌ بحسب الاعتماد، لأنه كما تحصل المجاورة طولا يحصل الاعتماد طولا ، وكما تحصل المجاورة عرْضاً يحصل الاعتماد فى ذلك السمت ؟ فليس بأن يقال: إن التأليف متولِّد عن المجاورة فى ذلك السمت أوْلى من أن يقال: إنه متولِّد عن الاعتماد بشرط المجاورة .

---

(1) لا توجد إجابة على هذا الاعتراض ، و يجوز أن يكون هناك نقص من النص فيما يلى .

فالجواب : أنا لا نحتاج فى دلالتنا على أن التأليف متولِّدٌ من فعل الله تعالى كما أنه من فعلنا كذلك إلى أن نبين السبب الذى يُولِّد التأليف ما هو : الكون أو الاعتماد؛ لأن غرضنا فى ذلك أن نبيِّن أن التأليف من فعل الله تعالى متولِّد. فهذا الغرض يتمُّ من دون بيان ما يولِّده من السبب .

ثم إنا نقول ابتداءً : والذى يدل على أن المولد للتأليف إنما هو الكون دون الاعتماد أنه لو كان هناك جسم فانضمَّ إليه جزءان، أحدهما يمنةً والآخر يسرةً فإنه لابد أن يحصل التأليف يمينًا ويسارًا، وإن لم يكن هذا التأليفُ فى جهة الاعتماد، لأن جهةَ الاعتماد إنما هى السُّفل، والتأليف لم يحصل فى جهة السفل وإنما حصل عرضًا .

يبيِّن هذا أن الله تعالى لو خلق جسمين فى أحدهما رطوبة وفى الآخر يبوسة، فلا بد أن يلتزقا عند التجاور، ولا يجوز أن لا يلتزقا، فإذا التزقا فقد حصل التأليف [٣٥ و] فى غير جهة ما فى أحدهما من الثقل .

فعلم أنه لا يكون متولدًا عن الاعتماد الذى هو الثقل .

والوجه الأول إذا نُوزع فيه فإنما يصحح بهذا الأخير .

ومما يدل على أن الله تعالى يفعل التأليف بسببٍ هو ما قد ثبت أن الكون إذا حصل على وجه يكون مولِّدا لا يجوز أن يفترق الحال فيه بين أن يكون من جهتنا وبين أن يكون من قِبَل الله تعالى، لأن ما يؤثر فى شىء لوقوعه على وجه فإنه لا يختلف حاله باختلاف الفاعلين وأحوالهم .

ألا ترى أن الظلم لما قبُح لوقوعه على وجه لا يفترق الحال بين أن يكون من فعلنا أو من فعل الله تعالى ؟ وكذلك الحركة لما أوجبت كونَ الجسم متحركًا

لم يفترق الحال بين أن تكون من فعلنا أو من فعل القديم تعالى، فكذلك التأليف إذا كان يتولد لم يفترق الحال فيه بين أن يكون من فعلنا أو من فعله تعالى .

ومما يدل على أن التأليف من فعل الله تعالى متولِّد، ما قد ثبت أن التأليف يحصل عند المجاورة فى فعل القديم تعالى، كما يحصل كذلك فى فعلنا . فكما أنه من فعلنا يجب أن يكون متولِّداً عن المجاورة وجب أن يكون كذلك أيضاً من فعل الله تعالى مع أنه يحصل عند المجاورة . فلو لم يكن متولِّداً عن المجاورة من فعله تعالى لوجب أن يقال أيضا فى التأليف الحاصل عند المجاورة فى فعلنا أن لا يكون متولِّداً عن المجاورة . وهذا يرفع حكم التوليد .

وإنما جمعنا فى ذلك(١)، لأن الطريقة واحدة، وقضية العقل(٢) لا تفصل بينهما .

ومما يدل على أن الله تعالى يفعل فعلاً بسبب، ما قد ثبت [٣٥ ظ] أنه إذا خلق جسماً ثقيلاً فإنه يجب أن يكون هاوياً، وهُوِيُّه إنما يكون لما يخلق الله تعالى فيه من الاعتماد الذى هو الثقل حالًا فحالًا ، فهويه موجَبٌ عن الثقل، فيجب أن يكون الهويّ من فعل الله تعالى ، كما أن الثقل من فعل الله تعالى ، لأن فاعل السبب هو فاعل المسبب .

ففى هذا ما يدل على أن الله تعالى يفعل فعلاً بسبب .

ومما يدل على أن الله تعالى يفعل فعلا بسبب، هو ما قد ثبت أنه لو صك أحد الحجرين على الآخر، فإنه لابد أن يوجد هناك صوت ، ولا يجوز أن لا يوجد . فلو كان ذلك الصوت مبتدأً لوجب أن يكون القديم تعالى يفعله باختياره .

---

(١) أى سوينا بين الأمرين .

(٢) يقصد قضاء العقل وحكمه .

ولو كان يفعله باختياره لجاز أن لا يفعل ، فيؤدّى إلى أن لا يوجد صوتٌ عند اصطكاك أحد الجرين بالآخر[1] — وفى علمنا بخلاف ذلك دلالةٌ على صحة ما قلناه من أنه تعالى يفعل فعلًا بسببٍ .

وهذه الدلالة قريبة من الدلالة الأولى .

وأما الشبهة التى يتعلق بها الشيخ أبو على فهى أنه يقول : لو كان القديم تعالى يفعل فعلًا بسببٍ ، لوجب أن يكون محتاجا الى السبب ، والاحتياجُ على القديم تعالى لايجوز .

قلنا : هذا إنما يلزم لو قلنا إنه لا يمكنه أن يفعل أمثال المسبَّب فى الغرض المقصود على الوجه الذى قصد إليه من دون سبب .

وأما إذا كان ممكنًا له أن يفعل أمثالَه وأمثالَ أمثاله فى الغرض المقصود من دون سبب ، فلا يؤدى ذلك إلى الحاجة .

الا ترى أن الواحد منا يحرِّك يسارَه بيمينه ، ثم لا يؤدى ذلك إلى أن يكون محتاجًا فى تحريك يساره إلى يمينه ، لأنه يمكنه أنه يحركها من دون أن يستعين بيمينه ، بل يحركها بشىء آخر أو يحركها بها ؟ والواحد منا قد يحتاج إلى السلم فى صعود السطح ، ثم إن الطير لو صعد فى المرقاة درجةً فدرجة ، فإنه لا يصح أن يقال إنه يحتاج إلى السلم [٣٦ و] . فكذلك القديم تعالى إذا كان يمكنه أن يفعل أمثال المسبَّب من دون سبب فى الغرض المقصود إليه فإنه إذا فعل المسبب مع السبب لضربٍ من المصلحة فإنه لا يصح أن يقال إنه يحتاج إليه .

شبهة له أخرى :

---

(١) فى الأصل : بالأخرى .

فإن قال : إن عين ما يفعله بالسبب لا يخلو :

إما أن يمكنه أن يفعله مبتدأً ،

أو لا يمكنه أن يفعله إلا مسبَّباً .

فإن قلتم : إنه يجوز أن يفعله مبتدأً أدّى إلى أن يكون له فى الحدوث وجهان :

أحدهما مبتدأٌ ،

والآخر متولّد ،

فيكون أحدالوجهين مقتضياً لوجوده ،وعدمالوجه الآخر يكون مُحيلاً لوجوده .

وهذا يؤدّى إلى أنه إذا حصل أحد الوجهين ، وعدم الآخر ، أن يكون موجوداً معدوماً فى حالة واحدة ، وذلك بأن يريد الله تعالى إيجادَه مبتدأً و يكون سببه معدوماً ، فيكون موجوداً لأجل أن الله تعالى يريد إيجاده و يكون معدوماً لأن السببَ معدومٌ .

فإن قلتم : إنه لا يجوز أن يريد أن يفعله إلّا متولّداً وجب أن تكون هناك حاجة .

ثم الحاجة لا تخلو : إما أن تكون راجعةً إلى نفس الفعل ،

أو إلى نفس الفاعل .

لا يجوز أن تكون راجعةً إلى نفس الفعل لوجهين :

أحدهما أن الفعل قد يُوجد عند عدم السبب .

والثانى أن الفعل يبقى مع انتفاء السبب وعدمه .

فلو كان يحتاج فى وجوده إليه لما افترقت الحالُ بين حالة البقاء وحالة الحدوث ، لأن ما احتاج فى وجوده إلى غيره لا يفترق الحالُ فيه بين حال

الحدوث وحال البقاء، كالعلم والقدرة لمّا احتاجا فى وجودهما إلى الحياة لم يفترق الحالُ بين حالتى الحدوث والبقاء ، لو قلنا ببقاء العلم فيجب أن يكون الاحتياج [٣٦ ظ] راجعاً إلى القديم تعالى الذى هو الفاعل .

فلو كان القديم تعالى محتاجًا إلى السبب لوجب أن يكون قادرًا بقدرة ، لأن الاحتياجَ إلى السبب تابعٌ للاحتياج إلى القدرة والآلة ، فكان يجب أن يكون القديم تعالى قادراً بقدرة — وقد علمنا خلافه .

وهذا مثل ما يلزم المجبِّرة ، إذا قالوا إن الله تعالى يخلق فينا هذه الأفعالَ ويجعلها كسبًا لنا .

قلنا : إن القديم تعالى هل يصح أن يخلق تلك الأفعال التى يجعلها كسبًا من دون القدرة أو لا يمكنه ذلك إلا بالقدرة ؟

فإن قالوا : يمكنه ذلك من دون القدرة ، أدّى إلى أن يكون للفعل وجهان فى الحدوث ، فيلزم أن يكون موجودًا معدوماً فى حالة واحدة بأن يوجد أحد الوجهين دون الآخر .

ولأنهم إذا جوّزوا ذلك فلا أمان منه ، فيجوز أن يكون حالُ الكون فيه كحال اللّون فى أنه لا تتعلق به القدرة التى فينا .

فإن قالوا : إن ذلك لا يجوز وجب أن يكون ذلك لحاجة .

ثم الحاجة لا تخلو :

إمّا أن تكون لأمرٍ يرجع إلى الفعل ،

أو إلى الفاعل .

لا يجوز أن ترجع إلى الفعل ، لأن الفعل يصح أن يوجد مع فقد القدرة ، وكذلك يجوز أن يبقى مع القدرة ، ولو احتاج إليها لما صح ذلك .

وهذا إنما يتأتّى على مذهبنا ، لأن عنـدهم القدرة موجِبةٌ للفعل ، وهى مع الفعل ، وأنه لا يجوز البقاء على شىء من الأَعراض ؛ فيجب أن يكون الاحتياج راجعًا إلى الفاعل .

فإذا كان الاحتياج راجعاً إلى الفـاعل وجب أن يكون القديم تعـالى محتاجاً إلى تلك القدرة .

وهذا يوجب أن يكون قادرًا بقدرة ، وأن يكون محتاجًا إلى آلات وأسباب .

فالجواب أنا نقول : إن عين [٣٧ و] ما يوجد بالسبب ، لا يجوز أن يوجد من دون السبب ، لا لأجل حاجة تكون هناك إما إلى الفـاعل وإما إلى الفعل ، ولكن لأجل أن ذلك يؤدّى إلى أن يكون له وجهان فى الحدوث ، فيؤدّى إلى أن يكون معدوماً موجوداً فى حالة واحدة .

وليس كذلك ما ألزمنا المجبِّرة ، لأن ما ألزمناهم لازم لأنه لا يمكنهم أن يثبتوا أن الفعل لا يكون له وجهان فى الحدوث ، بل الأفعال عنـدهم تكون مخلوقةً من قِبَل الله تعالى فى كل وجه .

شبهة أخرى :

فإن قيل : الواحدُ منا لا يمكنه أن يفعل الصوت بالاعتماد إلا بشرط صلابة المحل ، فما يكون شرطاً فى توليد أمر من الأمر لغيره (١) لا يختلف بين أن يكون السببُ من فعلنا ، وبين أن يكون السبب من فعل القديم تعالى .

وهـذا يوجب أن القديم تعـالى إذا أراد أن يفعل صوتا بالاعتماد أن يكون محتاجًا إلى صلابة المحل الذى هو شرط فى توليد الاعتماد للصوت ؛ كما أن الواحد منا يحتاج إلى ذلك .

---

(١) هكذا الأصل ، ويجوز أن يكون الصواب : فى توليد أمر من أمر غيره .

والحاجة على القديم تعالى محال لما بيّنا أن الحاجةَ إلى الأسباب والآلات تابعةٌ للحاجة إلى القدرة .

وقد قامت الدلالةُ على أن القديم تعالى لا يجوز أن يكون قادراً بقدرة .

فالجواب : أن هذا إنما يلزم لو قلنا إن القديم تعالى لا يمكنه أمثال ذلك المسبَّب فى الغرض المقصود من دون السبب، كما فى الواحد منا .

وأما إذا قلنا إن القديم تعالى يمكنه أن يفعل أمثال المسبب فى الغرض المقصود إليه فمن أين يؤدّى إلى ما ذكروه ؟

ثم ذكر رحمه الله متصلاً بما تقدّم ، فقال : العالِمُ الحكيمُ لا يجوز أن يفعل المجاورة [٣٧ ظ] مع علمه بها ويعلم الاجتماع الذى يراد به التأليف ويعلم طريقة التوليد ، ثم لا يريد الاجتماع إذا كان الاجتماع مقصودا ... ... إلى آخره .

إعلمْ أنه رحمه الله لما بيّن الكلام فى أن المجاورة التى يرجع بها إلى الكونيْن على سبيل القرب مولِّدة للتأليف ، وأنه لا يفترق الحال فى ذلك بين الواحد منا وبين القديم تعالى، أراد أن يبيّن أن إرادة السبب هل تكون إرادة للمسبَّب أم لا؟

إعلمْ أن هذه المسألة مما قد اختلف فيه شيخانا أبو علىّ وأبو هاشم .

فذهب الشيخ أبو علىّ إلى أن إرادة السبب إرادةٌ للمسبَّب ؛ وأطلق القول فى ذلك حتى قال : إن الأمرَ بالسبب أمرٌ بالمسبب ، وقبحُ أحدهما هو قبح الآخر، وحسنُ أحدهما هو حسن للآخر .

وذهب الشيخ أبو هاشم إلى أن الواحد منا يجوز أن يعلم السبب ويعلم المسبب ويعلم طريقة التوليد ، ومع ذلك لا يريد المسبب بل يكون غرضُه أمراً آخر، والأمر فى ذلك ظاهر بيّن حتى لا يحتاج إلى إيراد الدلالة ، ولكنا نذكر ما يجرى مجرى الدلالة فنقول :

قد علمنا أن الطبيب إذا أراد بطّ الخرج[1] فإنه يعلم التفريق[2]، و يعلم أنه يولّد الألم و يعلم طريقة التوليد، ومع ذلك لا يريد الألم لمّا لم يكن الألم مقصودًا، بل يكون المقصود أمرًا آخر وهو إخراج ما فيه من المدّة .

وكذلك الفصّاد يعلم الفصْد و يعلم الألم، و يعلم أن الفصْد يولّد الألم، ومع ذلك فإنه لا يريد الألم . وكذلك الجلّاد يعلم الجلد وما يولده من الألم ونفض التراب ، فإنه لا يريد نفض التراب لما لم يكن ذلك مقصودًا به . وكذلك الواحد منا يفعل شيئًا واحدًا ، فربما يتولّد منه أشياءُ كثيرة ، وهو لا يكون مريدًا لها أجمع ، وإنما يكون مريدًا لبعضها [٣٨ و] .

فإن قيل : إذا كان الأمر فيما ذكرتم ظاهرًا بيِّنًا، حتى يكون كالضرورى، فلماذا[3] خالف أبو علىّ ؟

قلنا : يجوز أن لا تكون هذه التفاصيل قد خطرت ببال الشيخ أبى علىّ، حتى لو جرى ذلك بباله لما خالف .

وأما ما يتعلق به أبو علىّ من الشبهة فوجوه :

أحدُها : أنه يقول قد ثبت أن السبب والمسبَّب يجريان[4] مجرى شىء واحد، بدليل أن القادر عليهما والفاعل لهما واحد ، فقُبح أحدهما قبح الآخر ، وحسنُ أحدهما حسن الآخر، فيجب أن تكون إرادة أحدهما هى إرادة الآخر، وهذا يوجب أن لا يريد السبب إلّا و يريد المسبَّب مع علمه بذلك . وقولنا : مع علمه بذلك، احترازٌ عن الساهى والنائم .

---

(١) الكلمة غير منقوطة فى الأصل ، ولا شك أن المقصود هو الخرج أى « الخرّاج » .

(٢) هو يقصد شق الخرّاج .

(٣) فى الأصل : « فلما » فقط .

(٤) فى الأصل : «يجرى» وقد أصلحنا الكلمة طبقا لما يلى .

والثانى : أنه يقول : إذا كان السبب والمسبَّب يجريان مجرى شىء واحد، فلو جاز أن يريد أحدهما ولا يريد الآخر مع علمه بهما، لجاز أن يريد أحدهما ويكره الآخر، لأنه لا فرق بينهما فى قضية العقل(1) — وقد علمنا خلاف ذلك .

والثالث : وهو أنه يقول : قد ثبت عندكم أن الله تعالى يفعل بأسباب؛ فلو جاز فى الفاعل منا أن يريد السبب ولا يريد المسبَّب، مع علمه بذلك لجاز فى القديم تعالى أن يفعل السبب وعلم أنه تتولد عنه مسبَّبات، ومع ذلك فإنه يريد أحدهما ولا يريد الآخر .

وقد علمنا أن ذلك لا يجوز، فإذا لم يجز ذلك فى الغائب فكذلك فى الشاهد .

فإن قلتم : إن ذلك لا يجوز فى الغائب، لأن ذلك يؤدى إلى فعل العبث، والعبث قبيح، فلا يجوز على الله تعالى،

قيل : فقولوا مثل ذلك فى الشاهد، لأن ما يكون عبثًا لا يختلف بين الشاهد والغائب .

والرابع : وهو أن العالم بالشىء المميِّز بينه وبين غيره لا يجوز أن يفعل فعلاً إلّا لقصدٍ وداعٍ(2) . وذلك يجرى فى كتبكم، وإلّا يكون عابثًا فى فعله . وهذا مفقود فى مسألتنا، لأنه عالمٌ بالمسبَّب ومميِّز بينه وبين [٣٨ ظ] غيره .

فلو قلنا : إنه لا يريد، لكان عابثًا فى فعل السبب، ولأن ما حددتم به العبث قائم فيه، وهو أنه مفعول لا لغرض مثله، فهذا الذى يتعلق به .

فتعلق به الشيخ أبو علىّ فى أن العالم بالسبب والمسبَّب والمميِّز بينهما وبين غيرهما لابدّ أن يكون مريدًا للمسبَّب كما يكون مريدًا للسبب، وإلّا يكون(3) عابثًا فى فعل السبب .

---

(1) أى فى حكم العقل . (2) فى الأصل : داعى . (3) فى الأصل : وان لا .

أما الجواب عما ذكره أولاً فهو أنا نقول : فلِمَ قلت أن السبب والمسبَّب في حكم الشيء الواحد، وهذا دعوى منك من غير دلالة وعلة ؟

ثم إنا نقول : أليس أن السبب يصح فيه المنع ، والمسبّب لا يصح فيه المنع ، لأن أحدنا يجوز أن يرمى بيمينه ثم يمسك السهم بيساره فيمنعه من النفوذ ؟ فكذلك ندعى أنهما بمنزلة شيء واحد .

وأما ما قاله من أن حسنَ أحدهما حسنُ الآخر وقبح أحدهما هو قبح الآخر، فإنه غير مسلّم ، وهو جمع بين أمرين بغير علة .

ونحن نقول إن حسنَ أحدهما لا يكون حسنَ الآخر ولا قبح أحدهما هو قبح الآخر ، بل يجوز أن يكون السبب حسَناً والمسبَّب قبيحاً ، ويجوز أن يكون المسبب حسناً والسبب قبيحا .

الا ترى أن أحدنا لو رمى طائراً صيداً مباحاً أو مملوكاً ورمى كافراً ، وكان عنده أوفى غالب ظنه أنه لا يصيب مسْلماً ، ثم أصاب مسلماً ، فإن السبب يكون حسنا والمسبَّب يكون قبيحاً .

وبعكسه لو رمى مسْلماً ثم أصاب ...(١) صيداً مباحاً أو مملوكاً ، فإن السبب يكون قبيحاً والمسبَّب يكون حسناً ؟ .

وأما ما قاله ثانياً ، فإنا نقول له : إنه لو جاز إرادةُ أحدهما مع فقد إرادة الآخر لوجب أن يكون يجوز إرادة أحدهما مع كراهة الآخر .

وهذا جمع أيضا بين أمرين مختلفين من غير علة جامعة بينهما . فلِمَ لا يجوز أن لا يجوز إرادة أحدهما مع كراهة الآخر ، ومع ذلك يجوز أن يريد أحدهما ولا يريد الآخر؟ [٣٩ و] .

(١) بياض فى الأصل .

ثم إنا نقول : إن ماله ولأجله لا يجوز أن يكره أحدهما ويريد الآخر ، وهو أن كراهة أحدهما ، وهو المسبَّب ، فالذى يدعوه إليها يمنعه من فعل السبب الذى يتولد عنه المسبَّب لا محالة ، والذى يصرفه [عنها يمنعه] من فعل الإرادة .

فلذلك قلنا إنه لا يجوز أن يريد السبب و يكره المسبَّب .

هذا قبل إيجاد السبب ؛ وأما بعد ما أوجد السبب والمسبَّبُ متراخٍ[1] ، فإنه يجوز أن يكره المسبَّب ، مع أنه قد أراد السبب .

فمن أين مع هذا أنه لا يجوز أن يريد السبب مع أنه لايريد المسبَّب ! ؟ .

وأما ماذكره فى أنه لو جاز أن يريد السببَ ولا يريد المسبَّب لجاز فى القديم تعالى أن يفعل السببَ الذى يتولد عنه مسببان ثم يريد أحدَهما دون الآخر ،

فالجواب : أنا نقول إن هذا إنما لا يجوز ، لأن القديم إنما يفعل ما يفعل من الأفعال للطفٍ وصلاحٍ وحكمةٍ ، لاستحالة المنافع والمضارّ عليه تعالى .

فإذا كان السبب يتولد عنه مسببان ، وكان المقصودُ أحدهما دون الآخر ، وجب أن يكون عابثاً فى نفس السبب ، مع أنه يمكنه أن يفعل مثل ما هو مقصودٌ إليه فى الغرض المقصود إليه من دون السبب ،

فمتى قدّم السبب ، والحال هذه ، وجب أن يكون عابثاً فى ذلك .

فإن قيل : لِمَ لايجوز أن يتعلق الصلاحُ بتقديم السبب الذى يتولد عنه مسببان ، و إن كان المقصود أحدهما ؟

قيل : لو كل لطفٍ هذا سبيله يكون قبيحاً ، وكلُّ تكليف تعلق به هذا اللطف يكون قبيحاً[2] .

---

(١) أى متأخر فى زمان حدوثه على حدوث السبب . (٢) لابد أن يكون قد سقط هنا كلام .

فإن قيل : لِمَ لا يجوز أن يقال إنه يوجد السبب ، ثم يفعل ما يمنع من توليد أحد المسبَّبَيْن دون الآخر ؟

قلنا : هـذا بمنزلة أن يُقال إنه يريد قبيحاً ويفعل سـببَه ، ثم يفعل ما يمنـع من وقوعه ،

وليس كذلك الواحد منـا [٣٩ ظ] ، لأن أحدنا إنمـا يفعل ما يفعل لجَرّ منفعة ودفع مضرة ، وهـو لا يمكنه أن يفعل ما هو مقصود إليـه من الفعل إلا على هذا الوجه ، وهو محتاجٌ إليه ؛ فيحسن منه إيجادُ السبب و إن كان يتولَّد منه مالا يقصد إليه ، كما يتولَّد منه وهـو مقصود إليه ؛ لأن ماهو مقصود إليه لا يتم إلا على هذا(١) الوجه .

فإن قيل : إذا كان أحد المسبَّبَيْن الذى يتعلق به غرضُه لا يتمُّ إلا بالآخر ، وجب أن يكون الآخر كالتابع له فى الغرض المقصود إليه ، فتكون إرادة ما هـو مقصود إليه إرادة الآخر .

قيل له : هـذا إنما يلزم لو قلنا إن أحد المسبَّبَيْن الذى تعلق به غرضٌ يتولَّد عن الآخر .

وأما إذا كان هذا المسبَّب متولداً عن السبب فكيف يصح أن يقال إن إرادةَ أحدهما إرادة الآخر؟

بل الواجب أن يقال إن السبب الذى تولَّد عنه هذا المسبَّب الذى هو مقصود كالتابع لهذا المسبَّب ، فلا جَرَم أنه لا يجوز أن يريد ذلك المسبَّب إلاَّ ويريد السبب الذى هو تابع له .

---

(١) هذه الكلمة مضافة بين السطرين .

فأما ما قاله من أن العالم بالشئ المميز بينه و بين غيره لا بد أن يكون مريداً له ،
فإن هذا لا يصح ، لأنا لا نسلّم له ذلك على الإطلاق ،

بل نقول : إن الواحد منا يجوز أن يفعل أفعالاً ، ثم ، مع العلم بها والتمييز بينها
و بين غيرها ، لا يجب أن يريدها ؛ لأجل أنه لم يفعلها لغرض يختص بها ، بل فعلها
على سبيل التّبَع لغيرها .

ألا ترى أن أحدنا عند الأكل يفعل إرادةَ الأكل ، لأن ما يدعو إلى الأكل
يدعو إلى إرادة الأكل ، ثم لا يجب أن يفعل إرادة إرادة(١) الأكل ، لأنه لم يفعل
الإرادة لوجه يختص بها ، وإنما فعلها على سبيل التبع للأكل ؟

وكذلك الواحد منا يفعل تحريك يده فى المناظرة استرواحاً إليها ، ثم مع كونه
عالماً بها لا يجب أن يريدها ، لأنه لم يفعلها لغـرض يختص بهـا ، وإنما فعلها
على سبيل التبع لغيرها .

والواحد منا يعلم تصرف أهل السوق(٢) ، ثم لا يجب أن يريده ؛ بل لا يكرهه أيضاً ،
لمّا لم [٤٠ و] يتعلق به الغـرض . فإذن الفعل الذى لا بد أن يكون مريداً له
هو أن يفعله مع العلم به ، وكان فعله لغرض يخصه ، فحينئذ يجب أن يريده .

فإذا ثبت هـذا فإنه يجوز فى الواحد منا أن يريد السبب ولا يريد المسبَّب ،
بأن يكون الغرض مقصوراً على السبب دون المسبَّب ، أو يريد أحد المسبَّبين
دون الآخر بأن يكون الغرض مقصورا على أحدهما دون الآخر .

وأما ما قاله أخيراً ، وهو أن ما حددتم به العبث قائم فى هذه المسألة ، فيجب
أن يكون عبثاً قبيحاً ،

---

(١) هكذا فى الأصل .
(٢) الكلمات غير منقوطة .

قلنا : هذا لا يصح ، [إذ] أن العبث هو كل فعل يُفعل لا لغرض مثله ، وهذا فعل لغرض مثله ، إلا أنه لا يمكنه أن يأتى ذلك إلا بتقديم السبب عليه .

فيجب أن يتقدم السبب حتى يحصل ماهو مقصوده ، وإن كان يتولد هناك بما ليس بمقصود ، إذ يفعل السبب لأنه هو المقصود وكان يتولد هناك مسبَّب وهو غير مقصود ، فما فعله لا محالة يكون مفعولا لغرض صحيح ، وإن حصل هناك مالا يقصد إليه ولا يتعلق به غرض ، إلا أنه لا حكم لذلك ، لأنه يفعله على سبيل التبع لغيره .

وإنما يلزم أن يكون عبثاً لو أمكنه فعل المقصود من دون أن يتولد ما ليس بمقصود ، فحينئذ يكون ما تولد عنه عبثا .

ولهذا نقول : إن القديم تعالى لما قدر على أن يفعل أمثاله وأمثال أمثاله فى الغرض المقصود إليه فمتى فعل السبب ثم تولد مالا غرض فيه كان ذلك عبثا .

فإن قيل : كما تقولون إنه يجوز أن يريد السبب ولا يريد المسبب أو يريد أحد المسببين دون الآخر ، فهل يريد المسبب ولا يريد السبب ؟ .

قلنا : يجوز ذلك ، بشرط أن لا يخطر السبب بباله .

ألا ترى أن أحدَنا يريد من خصمه الإقرارَ بحقه ولا يريد ما يولده من الاعتماد والصكة ، لأن ذلك [٤٠ ظ] لم يخطر بباله ، وأما إذا خطر ذلك بباله فلا بد أن يريد السبب كما يريد المسبب .

فصـــل

ثم قال رحمـه الله : لِمَ أنكرتم أن يكون التأليف هو كونا الجوهرين على سبيل القرب ... إلى قوله فى فصل آخر : فلِمَ لا يجوز أن يكون الافتراق هـو معنى زائد على كونَىْ الجوهرين على سبيل البعد ؟

إعلمْ أن الغرض بهذا الفصل هو الكلام فى إثبات التأليف معنى برأسه ، وكان من حق هذا الفصل أن يكون متقدماً ، إلا أنه رحمه الله لما أخره أخرناه .(1)

إعلمْ أن أوّل من أثبت التأليف معنى يحـلّ محلين هـو الشيخ أبو الهـذيل ، كما أن أوّل من أثبت الدلالة المبنية على الدعاوى الأربع فى حدوث الجسم ، [هو] أبو الهذيل ، ثم تبعه على ذلك سائرُ شيوخنا .(2)

والذى يدل على إثبات التأليف ما قد ثبت أنا وجدنا جسمين أحدُهما يتصعّب علينا تفكيكُه ، والآخر يسهل علينا تفكيكه ، والحال واحدة والشرط واحد ، فيجب أن يكون ذلك لأمرٍ مخصِّص ، إذ لو لم يكن ذلك لأمر مخصص لم يكن بأن يتصعب التفكيك فى أحدهما والسهولة فى الآخر بأوْلى من خلافه ، بل كان يجب أن يكونا سواءً فى تصعُّب التفكيك أو سهولته .

فلما علمنا المفارقة وجب أن يكون ذلك لمعنى .

والكلام فى هـذه الطريقة هو مثـل الكلام فى طريقـة إثبات الأكوان .

ثم إذا ثبت أن تلك المفارقة لا بدَّ أن تكون لمعنى وذلك المعنى لا يشـبه شيئاً سوى الكون ، فإذا بينا أن ذلك المعنى لا يجـوز أن يُرجَع به إلى الكون ثبت أنه معنى زائدٌ على الكون .

(١) أضيفت هذه الكلمة بين السطرين .

(٢) أضفنا هذه الكلمة من عندنا لاتساق العبارة .

فإن قيل : فما الدليل على أنه معنى زائد على الكون ؟

قيل له : لو كان كذلك لوجب فى الجسم إذا كان ما فيه من الأكوان لا يمنع من إبطال جميعها بأن ينتقل من جهة إلى جهة ، فكذلك يجب أن لا يمنع من إبطال بعضها .

فلما علمنا أن الجسم يتأتى نقلُه وتحريكُه وإبطالُ جميع ما فيه من الأكوان ، ومع ذلك يتصعّبُ ثم(١) يتعذر على الواحد منا نقل جزء منه ، علمنا أن المرجع بذلك المعنى لا يجوز أن يكون إلى الكون ، بل [إلى](٢) أمرٍ زائد على الكون .

فإن قيل : ما أنكرتم مثل هـذا [٤١ و] فى التأليف ، وهو أن التأليف إذا لم يمنع من نقل الجميع ، فلماذا منع من نقل البعض ؟

قيل له : لأن فى نقـل الجميع لا يحتـاج إلى إبطال التأليف ؛ وليس كذلك فى البعض ، فإنه يحتاج إلى إبطال التأليف . فلذلك يتصعب فكُّ البعض مع سهولة نقل الجميع .

وقد تُورد هـذه الدلالة على وجه آخر بأن يُقال : إنمـا يتصعب علينا نقـلُه أو يتعذر ، وكان كذلك ممـا يدخل تحت مقدورنا ، احترازاً عن اللون وعن سائر ما لا يدخل تحت مقدورنا ، لابد أن يكون ذلك لمعنًى(٣) .

ثم إن ذلك المعنى الذى له ولأجله تصعّب علينا أو تعذّر نقل ذلك الجسم لا يخلو : إما أن يكون ما يحل محلًا واحداً كالاعتماد والنقل والتسكين حالًا بعد حال ،

---

(١) فى الأصل : لم — وقد أصلحناها ، طبقاً لما يلى .

(٢) زيادة من عندنا للإيضاح .

(٣) يظهر أنه قد سقط هنا كلام .

أو يكون أمراً زائداً على هذه الأشياء .

فإن كان الشيء مما لا يصح نقل الجميع كما لا يصح نقل البعض علمنا أن المنع من ذلك لمكان الاعتماد[1] أو النقل أو التسكين حالاً بعد حال، وذلك كالحجر العظيم .

وإن كان ذلك الشيء [مما][2] يتأتى فيه نقل الجميع مع تصعب نقل جزء منه [فإنه][2] يجب أن يكون ذلك لأمر زائد على هذه الأشياء.

وأما الذى يدل على أن التأليف يحلُّ محلين فهو ما قد ثبت أنه لو لم يحل محلين بل واحداً لوجب أن يكون حكمه حكم الاعتماد أو النقل أو التسكين حالاً فحالاً فى باب النقل، فكان ما يمنع من نقل البعض يمنع من نقل الجميع ، كما أن هذه الأشياء كل واحد منها يمنع من نقل البعض يمنع من نقل الجميع .

فلما كان التأليف يمنع من نقل البعض ولا يمنع من نقل الجميع علمنا أنه مفارقٌ لهذه المعانى ، لأنه يحلّ محلين .

ولأنه لو لم يحل فى المحلين جميعا لوجب أن لا يمنع من النقل عن المحل الآخر، لأن الشيء إذا [٤١ ظ] لم يكن حالاً فى المحل ولا فى حكم الحال فيه فلا يمنع من الفعل فى ذلك المحل .

يبين ذلك أن المنع لابد أن يكون ضداً لما هو منع منه أو جارياً مجرى الضدّ ، والضدّان إنما يتمانعان إذا كانا فى محل واحد أو فى حكم ما يكون واحداً . هذا إذا كان المنع بنفسه لا بموجبه .

فإن قيل : إن الإرادة توجد فى جزء من القلب والكراهة فى جزء آخر من القلب، ومع تغاير محليهما يتنافيان و يتمانعان، كذلك لِمَ لا يجوز أن يقال فى التأليف إنه، وإن لم يحلّ محلين ، فإنه يمنع فى المحل وإن لم يحلّ فيه ؟

---

(١) أى بسبب الاعتماد .

(٢) زيادة من عندنا للايضاح .

فالجواب : أن الإرادة والكراهة، و إن لم تحلّا محلاً واحداً ، فهما فى الحكم كأنهما حلا محلاً واحداً من حيث أن حكمهما يرجع إلى الجملة .

فلما رجع حكمهما إلى الجملة صار كحلولها[(١)] فى جزء واحد .

وليس كذلك التأليف، فإنه إذا لم يكن حالاً فى المحل الثانى ولا فى حكم الحالّ، وجب أن لا يمنع من الفعل هناك. فلما منع ، عَلِمنَا أنه حالٌّ فيهما جميعا .

فإن قيل : أليس أن الحجر الثقيل يختص الجزء منه بثقل، ومع ذلك يمنع من الفعل فى غيره، فكذلك لِمَ لا يجوز أن نقول فى التأليف [مثله[(٢)]] ؟

والجواب : أن الحجـر بالاتصال صار فى حكم الشىء الواحد ، فلهذا ما تعذّر تحريكُ البعض إلّا بتحرك الجميع .

ولهذا أن الواحد منا إذا أراد أن ينقل الجسم ويحركه فى غير جهته يحتاج إلى أن يفعل من الاعتمادات والحركات فى كل جزء بعـدد ما فى جسمه من أجزاء الاعتمادات وزيادة جزء حتى يكون بالحمل أولى من خلافه .

فإن قيل : أليس أن الصفيحة إذا وُضـع عليها جسمٌ ثقيلٌ فإنه يمنع من نزع الصـفيحة من تحتـه ، مع أنه لا يكون حالاً فيهـا ولا فى حكم الحالّ، فكذلك لِمَ لا يجوز أن نقول فى التأليف مثله ؟

فالجواب : [٤٢ و] عن هذا من وجهين :

أحدهما أن الاعتمادات التى فى ذلك الجسم لابد أن يكون لها جهة تختص بالتوليد فيها، وجهتها هى المكان الثانى، فتكون الصفيحة جهة لتلك الاعتمادات، فتكون فى حكم الحالّ فيها .

---

(١) فى الأصل : كحلوهما .

(٢) هنا بياض فى الأصل ، وقد ملأناه بهذه الكلمة ، طبقا لما يلى .

وبعد فإن تلك الاعتمادات لابد أن تولّد فى الصفيحة اعتماداً حالاً فحالاً ، فيكون المنع لأجل الاعتمادات الحالّة فيها .

ولا يمكن أن يقال مثل ذلك فى التأليف ، إذا لم يحلّ محلّين ، فإنه لا يجب أن يكون مانعاً من الفعل فيما لم يحلّ فيه ولا [حكمه] (١) حكم الحالّ فيه .

دليل آخر على أن التأليف معنى يحلّ محلّين ، وهو أنه لو لم يكن كذلك لوجب أن لا يؤثر فى صعوبة التفكيك فى المحل الثانى ، لأنه لا يمنع أن يحل ما يلتزق به المحل الأول ، ولا يحل المحل الثانى ، أو يحلّ المحل الثانى ولا يحلّ المحل الأول ، فيصعب فك الثانى من الأول ، أو يصعب فك الثانى ولا يصعب فك الأول عن الثانى ، إذ لا يمكن أن يقال إن هناك ما يوجب التزاق أحد المحلين بالآخر على سواء ، إذا لم يقولوا بأن التأليف يحلّ محلّين .

وكذلك لا يمكن أن يقال إن ما يحلّ فى كل واحد من المعنيين فى كل واحد من المحلين لا ينفك أحدهما عن الآخر .

وقد علمنا أن هذا محال ، وهو أن يتصعب فك المحل الأول عن الثانى ، ولا يتصعب فك الثانى عن الأول .

فإن قيل : نحن نقول إن كلا (٢) المعنيين يحلّ كلا (٢) المحلين ، لا ينفك أحدهما عن الآخر .

قيل له : لابد إذن أن يكون بينهما تعلّق من وجه معقول . وقد علمنا أنه لا عُلْقَة بينهما بوجه من الوجوه ، لأن أى تعلّق يذكر فى هذا الباب يجب أن يكون حال كل واحد من هذين المعنيين على سواء ،

(١) زدنا هذه الكلمة لاستيفاء التعبير .
(٢) فى الأصل : كلى

لأنه إن قيل: إن بينهما علقة حاجة فى الوجود، لزم أن يكون كلٌّ واحدٍ منهما محتاجاً إلى صاحبه؛ و إن قيل: بينهما علقة حاجة فى التضمين، أدى إلى أن يكون كل واحدٍ منهما مضمَّناً وجوده بصاحبه .

فإن قيل : إن بينهما علقــة إيجاب السبب للسبب كان كل واحد منهما مولِّداً ومتولداً .

وكذلك إن قيل : بينهما إيجاب العلة للعلول، أدى إلى أن يكون [٤٢ ظ] كلٌّ واحد منهما علةً ومعلولاً .

و إنما قلنا إنه يجب أن يكون كذلك لفقد المزية لأحدهما على الآخر .

وهذا لا شبهة فيــه ، فلابد من أن يصح انفكاكُ أحدهما عن الآخر، فيعود الأمر إلى ما قلنــاه من أنه يجب أن يتصعَّب فكُّ أحد المحلين عن الآخر ، وأن لا يتصعب فك الآخر عنه ، وذلك محال .

فإن قيل : نحن تقول فى هذين المعنيين إنه لا يصح انفكاكُ أحدهما عن الآخر ، وإن لم يكن بينهما علقــةٌ من وجهٍ معقول ، كما تقولون انتم فى الحياتين إنه لا يصح انفكاكُ إحداهما عن الأخرى ، وإن لم يكن بينهما تعــلقٌ من وجهٍ معقول .

قلنــا : ليس الأمر كذلك ، لأنا نشــير فى الحياتين إلى وجهٍ معقول لأجله لا يصح انفكاكُ إحداهما عن الأخرى .

وذلك أن الجــزء الواحد من الجوهر يستحيل أن يكون حيًّا ، بل لابد أن يكون أجزاءً كثيرةً حتى يصح كونُها بنيــة (١) ، والأجزاء الكثيرة فى كونها حيًّا تحتاج

(١) غير منقوطة نقطا كاملا فى الأصل ، وقد تكون تحريفا عن كلمة : حية أو حيا .

إلى أجزاء كثيرة من الحياة ، لأن جزءاً واحداً من الحيـاة لايصح وجوده فى أجزاء كثيرة من الجواهر . وكل جزء من الجواهر يجب أن يكون فيه حياة حتى تصير الجملة حيةً .

فلهذا وجب استحالة انفكاك إحدى الحياتين عن الأخرى .

ولا يمكنهم أن يشيروا إلى وجه معقول من ذينك المعنيين لأجله يستحيل انفكاك أحدهمـا عن الآخر — فيلزم ما ذكرناه .

فإن قيل : نحن نقـول إن كل واحدٍ من المعنيين يوجب صـعوبة التفكيك فى محلّه وفى غير محله .

والمحلان فى حصول هذا الحكم لهما، يحتاجان إليهما . فلهذا يستحيل انفكاك أحدهما عن الآخر، كما تقولون إن الواحد منا فى كونه حيـًّا يحتاج إلى أجزاءٍ من الجواهر وأجزاءٍ من الرطوبة واليبوسة وأجزاء من التأليف والحياة، وإن هذه الأشياء لا يصح انفكاك بعضها عن بعض، لأن الجملة فى كونها حيةً تحتاج إليها .

فكذلك المحلّان فى صعوبة التفكيك بينهمـا، يحتاجان إلى هـذين المعنيين، ولا يصح انفكاك أحدهما عن الآخر .

والجواب عن هذا أن المحلّ ليس له بكونه صـعب التفكيك حالٌ ولا حكمٌ ، وإنمـا الحكم فى ذلك يرجع إلى القادر .

ولهذا تختلف أحوال [٤٣ و] القادرين فى ذلك .

فمن القـادرين مَن يصعب عليـه تفكيكه ، وإذا زِيد فى القـدر[(١)] سَهُلَ عليه التفكيك . والقديم تعالى لا يتصعب عليه شيءٌ من ذلك هذه الملتزقات .

(١) المقصود : القدرة ، أى : إذا زيدت قدرته .

فلما لم يكن له بكونه صعب التفكيك حالٌ وحكمٌ لم يصح القول به[1] فى ثبوت هذا الحكم أنه يحتاج إليهما .

وليس كذلك كون الجملة حية ، لأن الحى [له][2] بكونه حياً حالٌ وحكمٌ ، وذلك الحال لا يحصل إلا إذا اجتمعت هذه الأشياء .

فلذلك قلنا إن الحال فى ذلك فى الجميع على سواء فى أنه لا بدّ فى كل حى بحياة أن يحتاج فى كونه حياً إلى أجزاء من الجواهر وأجزاء من الحياة إلى غير ذلك مما لاتتم البنية إلا به — فبان الفرق بين الموضعين .

دليل آخر

وأحدُ ما يدل على أن التأليف معنىً يحل المحلّين هو أنه لو كان يحلّ محلاً واحداً لوجب فى خط[3] مركب من ثلاثة أجزاء أن لا يتصعب فكُّ الأوّل من الوسطانى مع أنه يسهل فك الثالث من الوسطانى .

وتحقيق هذه الدلالة أن يقال إن التأليف إذا حل الوسطانى مع ما يوجب الالتزاق فلا بد أن يثبت للتأليف مع ذلك المعنى تأثيرٌ فى باب الالتزاق مع كل واحد من الجزءين أو لا يثبت لواحدٍ منهما ، لأن حاله معهما على سواء . فكان يتأتى التفكيك فى كل واحد منهما على سهولة أو يتصعّب ؛ فأما أن يتأتى فى أحدهما دون الآخر فلا .

وذلك لأن التأليف على موضوع مذهب السائل إذا كان معنى واحدًا يحل محلا واحداً فما يؤثر فى صعوبة التفكيك يجب أن يحل محل التأليف ، لأن التأليف لا يجوز أن يقع على وجه لمعنى يحلّ فى غير محله .

(١) هكذا الأصل ، فاما أن تكون « به » هذه زائدة أو أن يكون قد سقط كلام .

(٢) فى الأصل : لحى ، وقد أصلحناها وزدنا ما لابدّ منه لإكمال العبارة .

(٣) هكذا الأصل دون نقط ، وقد تكون الكلمة تحريفا عن خيط ، أو حيط .

فإذا كان كذلك فما صعّب فكّ الأوّل من الوسطانى وجب أن يصعّب فك الثانى من الوسطانى أيضا .

ولو سهل فك الأوّل من الوسطانى وجب أن يسهل فك الثالث [٤٣ ظ] من الوسطانى ، لأن الوسطانى نسبته مع الأول كنسبته مع الثانى، وحاله معهما على سواء .

وفى علمنا بأنه يجوز فك الأول من الوسطانى ، وإن صعب فك الثالث من الوسطانى، دلالةٌ على أن التأليف يضم محلين .

فإن قيل : يلزمكم على هذا أن تقولوا بنفى التأليف فيما لا يتصعّب عليكم تفكيكه ، لأنكم تستدلون على ثبوت التأليف بصعوبة التفكيك .

قلنا : هذا الذى ذكرته عكس الدلالة ،وعكس الدلالة لا يجب ، وإنما يجب طردُها . ونحن نعلم ثبوت التأليف فيما لا يصعب علينا تفكيكه بأمرٍ آخر . وغيرُ ممتنع أن يثبت أمران مثلان بدليلين مختلفين، على مثل ما نعلم فى حدوث الأجسام وحدوث الأعراض وتصرف الساهى وتصرف العالم القاصد، والعلمين(١) إذا تعلقا بمتعلقٍ واحد ، فإذا لم يكن لهما متعلق كالعلمين بأن لا ثانى مع الله تعالى(٢) .

فإن قيل : إذا كنتم تتوصلون بصعوبة التفكيك إلى معرفة التأليف ، وما هو عليه(٣) من جنسه فلا يقف على شرط منفصل ، بل يجب فى كل تأليف أن يكون له هذا الحكم وهو صعوبة التفكيك .

---

(١) معطوف على ما قبله .

(٢) لاشك أنه قد سقط هنا من النص شىء .

(٣) هكذا النص ، ويجوز أن يكون قد سقط منه شىء أو أن يكون هنا تحريف .

ألا ترى أن العلة لما كان يظهر ما هى عليه فى نفسها بإيجابها الحكم للغير، لم يجز أن نثبت علة إلا ويجب أن نثبت[١] لها هذا الحكم .

والجواب أنه لا يمتنع أن يظهر ما عليه الشىء من جنسه بأمرٍ من الأمور ، ثم يقف حصول ذلك الأمر على شرط منفصل، وهو زوال المنع ؛ فكذلك يجوز ها هنا أيضاً أن ما هو عليه التأليف يظهر بصعوبة التفكيك ، ثم صعوبة التفكيك لاتحصل فى كل تأليف، بل تقف على شرط منفصل، وهو وجود الرطوبة فى أحد المحلين واليبوسة فى المحل الآخر .

ولا يمتنع أن يقال : ما عليه الاعتماد فى ذاته إنما يظهر بصحة التوليد ولا يقف على شرط ، إلا أن وقوع التوليد [منه] لابد فى بعض الاعتمادات ليتوصل به إلى الصحة ، ثم بالصحة إلى ما عليه الاعتماد فى ذاته ، وكذلك نقول [٤٤ و] فى التأليف مع صعوبة التفكيك .

هذا كما نقول إن وقوعَ[٢] الفعل طريق إلى الصحة ، والصحة طريق إلى كون الذات قادراً ، والتحيز فى الجوهر طريق إلى صحـة[٣] ، والصحة طريق إلى ما عليه الجوهر فى ذاته .

وأما ما ذكره فى العلة فليس كذلك ، لأنا قد علمنا فى علة من العلل، وهو الكون مثلا، أنه يوجب الحكم من دون شرط منفصل، لأن الشرط فيه محال .

ثم قد علمنا أن ذلك إنما يجب لكونه علة لا لأمرٍ آخر، فيُعلم عند ذلك فى كل علة ثبوتُ هذا الحكم ، وهو إيجابها لغيرها حكماً أو صفة .

(١) الكلمة غير منقوطة فى الأصل .

(٢) هذه الكلمة مكتوبة فوق السطر .

(٣) هكذا الأصل ، ولابد أن يكون قد سقط هنا من الكلام شىء؛ والمعنى مفهوم .

فإن قيل : إذا كان التأليف عندكم يؤثر فى صعوبة التفكيك تأثير العلة للعلول فكيف يصح أن يقال إن التأليف لا يوجد ولا يكون هناك صعوبة التفكيك ، وهل هذا إلا بمنزلة إثبات علة ولا معلول ، وذلك يؤدى إلى قلب العلة (١) ؟

قلنا : ليس الأمر كذلك ، فإنا لا نقول إن التأليف علة فى صعوبة التفكيك ، وإنما التأليف يمنع من التفكيك ، إذا وقع على هذا الوجه ، وهو أن يكون فى أحد محليه رطوبة وفى الآخر يبوسة وما يثبت (٢) هناك من الحكم فى الحقيقة يرجع إلى القادر ، ولهذا تختلف فى ذلك أحوال القادرين ؛ فمنهم من يتصعّب عليه ذلك ومنهم من لا يتصعّب .

ثم إن من يتصعب عليه ذلك ، فإنه إذا زيد فى قدره تأتّى منه ذلك . والقديم تعالى لا يصعُب عليه فك شئ من الملتزقات لكونه أقدر القادرين . ولو كان معلول العلة لما وجب فيه الاختلاف .

فإن قيل : ما الدليل على ثبوت التأليف فيما لا يتصعّب فيه التفكيك ؟

قيل له : الدليل على ذلك ما قد ثبت أن الكون مولِّدٌ للتأليف بشرط التجاور ، وقد وجد الكون مع هذا الشرط فيما لا يتصعّب ولا منع (٣) ، فيجب أن يولّد ، وإلا عاد بالنقض على كونه شيئا .

فإن قيل : لِمَ لا يجوز [٤٤ ظ] أن يقال إن التأليف يفتقر فى وجوده إلى الرطوبة واليبوسة ؟

---

(١) أى إلى انقلاب طبيعتها وحكمها .

(٢) الكلمة غير منقوطة فى الأصل ، فيمكن قراءتها على نحو آخر .

(٣) هكذا الأصل ، ويجوز أن يكون هناك تحريف ، مثلا « يمتنع » .

قيل له : هذا لا يصح لوجوه :

أحدها : أنه لو كان كذلك لوجب فى التأليف، إذا افتقر إلى المحلين على معنى أن يصير المحلان له بمنزلة محل واحد للكون واللون ، أن تكون الرطوبة واليبوسة فى كل واحد منهما بحيث التأليف فى محلين . لأن من حق المحتاج والمحتاج إليه أن يكون محلهما واحداً، كما نقول فى العلم والقدرة والحياة . وفى هذا اجتماع الرطوبة واليبوسة فى كل واحد من المحلين — واجتماع الضدين باطل .

ثم يؤدى إلى أن تكون الرطوبة واليبوسة من جنس التأليف ، لأن التأليف إنما يباين غيره بافتقاره إلى المحلين ، فكل ما يشاركه فى الحكم وجب أن يكون من جنسه — وقد علمنا خلافه .

والثانى أن التأليف كان لا[١] يفتقر إلى المحلين على وجه الانضمام[٢] ، كما أن الكون واللون لا[٣] يفتقران إليه . فكما أنهما لا[٣] يفتقران إلى أمر زائد على المحل ، لما كان حكمها مقصوراً على المحل ، فكذلك التأليف وجب أن لا يفتقر إلى أمر زائد على المحل ، لأن حكمه مقصور عليه . ووجود الرطوبة واليبوسة أمر زائد على المحل .

ولأن التأليف لو افتقر فى وجوده إلى وجود الرطوبة واليبوسة لوجب أن يزول بزوال الرطوبة واليبوسة .

وقد علمنا أن اللبنة إذا انضجت وطبخت فإنه ينتفى عنها كثير من أجزاء الرطوبة ، ولا يزول التأليف .

(١) عبارة : " كان لا " مضافة فى الأصل بين السطرين على سبيل التصحيح .

(٢) الميم الوسطى غير موجودة فى هذه الكلمة فى الأصل .

(٣) كلمة لا ، مضافة فى الأصل على سبيل التصحيح فى الموضعين .

فإن قيل : ما أنكرتم أن التأليف يفتقر فى وجوده إلى الرطوبة واليبوسة، ولا يفتقر إليهما فى بقائه .

قلنا : هذا لا يصح، لأن كل ما احتاج إلى غيره تستوى فيه حالة الحدوث وحالة البقاء .

ألا ترى أن العلم والقدرة لما احتاجا فى وجودهما إلى الحياة استوى حال الحدوث والبقاء ؟ وكذلك لما افتقر العرض إلى المحل [٤٥ و] استوى حال الحدوث والبقاء . فلو كان التأليف يفتقر فى وجوده إلى وجود الرطوبة واليبوسة لوجب ذلك فى حالة البقاء .

وقد علمنا أنه لا يحتاج إليهما فى حالة البقاء بدليل أن الآجرّة قد ينتفى عنها كثيرٌ من أجزاء الرطوبة ، ومع ذلك لا يزول التأليف .

فإن قيل : أليس الاعتماد عندكم لا يفتقر فى وجوده إلى وجود الرطوبة ، وفى بقائه يفتقر — فلِمَ لا يجوز مثلُه فى التأليف ؟

قلنا : هذا لا يصح، لأنا لا نقول إن الاعتماد يجوز عليه البقاء، بل نقول إن من حق الاعتماد أن يبقى فى الثانى من حال وجوده، إلا أن يصادف وجودُه وجودَ الرطوبة فى محلّه ، فيلزم .

فإن قيل : أليس أن التأليف يفتقر فى كونه التزاقا إلى وجود الرطوبة فى أحد المحلين واليبوسة فى المحل الآخر ؟ فلِمَ لا يجوز أن يقال أيضا إنه يفتقر فى وجوده إليهما ؟

قيل له : هذا لا يصح ، لأن الالتزاق ليس بأكثر من حصول التأليف وفى أحد محليه رطوبة وفى الآخر يبوسة، والشىء لا يحتاج إلى نفسه .

وقول القائل إن التأليف فى كونه التزاقا يفتقر إلى وجود الرطوبة فى أحد المحلين واليبوسة فى المحل الآخر يؤدى إلى أن يحتاج إلى نفسه، لأن المرجع بالالتزاق إلى وجود الرطوبة فى أحدهما واليبوسة فى الآخر .

إلا أن هذا لا يصح ، لأنه ينقض قول الشيوخ ، لأنهم قالوا إن التأليف فى كونه التزاقاً يحتاج إلى ذلك .

ولقائل أن يقول إن الإلتزاق قد يثبت وإن لم يكن كذلك ؛ ألا ترى أن أسنان المشط إذا أدخلت فى أسنان المشط فإنه يحصل هناك التزاقٌ، ولهذا يتصعّب علينا التفكيك [٤٥ ظ] . ومع ذلك لا يصح أن يقال إن ذلك لأجل أن فى أحد المحلين رطوبة وفى الآخر يبوسة ، لأنا جمعنا بين المشطين ؟

ويمكن أن يُجاب عن ذلك بأن الشيوخ متى قالوا إن التأليف فى كونه التزاقاً يحتاج إلى وقوعه على وجه، ثم لا يعتبرون ذلك إلاّ بمصادفة الرطوبة فى أحد المحلّين واليبوسة فى الآخر، كما أنهم قالوا : الحركة هى الكون الواقع على وجهٍ مخصوص، وهو أن يكون عقيب ضدّه . ثم ليس فى هذا مايوجب أن يكون الكون فى وجوده يحتاج إلى أن يكون كذلك .

فكذلك فى مسألتنا ، أنهم قالوا إن التأليف يحتاج فى كونه التزاقا إلى وجود الرطوبة واليبوسة، فإن ذلك لايوجب أن يكون التأليف فى وجوده محتاجاً إليهما .

وأما ما ذكروه فى أسنان المشط فنحن لا نقول إن ذلك التزاقٌ وإن صعوبة التفكيك إنما تكون لمكان الالتزاق[1] ؛ بل نقول إن صعوبة التفكيك لأجل الاشتباك والتداخل .

---

(١) أى بسبب الالتزاق .

فصعوبة التفكيك حكمٌ، فتارة تكون لمكان الالتزاق وتارة لمكان الاشتباك ، كما أن نفس التأليف تارة يتوصل إليه بصعوبة التفكيك وتارة بأمرٍ آخر .

فإن قيل : أليس أن التأليف فى كونه التزاقًا يفتقر إلى وجود الرطوبة واليبوسة فى الابتداء ، ثم فى حال البقاء لا يفتقر إلى الرطوبة ؟ ألا ترى أن اللّبِنة إذا نضجت ينتفى عنها كثير من أجزاء الرطوبة ومع هذا لا تخرج من أن تكون ملتزقة ؟

فالجواب : أول ما فى هذا أنا لا نسلّم زوال الرطوبة أجمع ، إذ لو كان كذلك لوجب أن لا تهوى بل تذهب صعدًا .

ثم تصعّب التفكيك بعد النضج يجوز لمكان الاشتباك .

فإن قيل : نحن نقول بأن اللّبِنة إذا نضجت وطُبخت فإنه لا ينتفى ما يحتاج التأليف إليه فى وجوده من الرطوبة ، وإنما ينتفى مازاد على ذلك ، من حيث أنا لا نعلم مقدار ما ينتفى عنها من [٤٦ و] الرطوبات ، فلا يمتنع أن يكون القدرُ الذى يحتاج إليه التأليف باقياً .

والجواب : أن هذا لو كان يصح ، لوجب فى آجُرّةٍ إذا كسرت بنصفين ثم ضم بينهما أن يحصل هناك التزاق .

وفى علمنا أن ذلك لا يحصل ، دلالة على أن الرطوبات التى يحتاج التأليف إليها تنتفى بالنضج .

فإن قيل : كيف يصح قولكم بأن الالتزاق هو أن يحصل فى أحد محلّىِ التأليف رطوبة وفى الآخر يبوسة — وقد علمنا أن الآجُرّة المنضجة تُنفى عنها الرطوبات ومع ذلك يبقى الالتزاق ، ولهذا يتصعّب تفكيكها ؟

فالجواب : أوّل ما فى هذا أنا لا نسلّم أن الآجرّة بالنضج ينتفى جميع ما فيها من التأليفات، بل يتبقى ماتلترق به، ثم [إن] (١) سلمنا انتفاء كثيرٍ منها فإنا نعتبر فى حصول الالتزاق أن يصادف حدوثُ التأليف وجودَ الرطوبة فى أحد محليْه واليبوسة فى الآخر. هذا هو الشرط فى كون التأليف التزاقًا. وأما أن تبقى الرطوبة أوْ لا تبقى حتى يبقى الجسم ملتزقاً فذلك غير واجب.

وغير ممتنع أن يحتاج إلى غيره فى الأوّل ولا يحتاج فى حال البقاء، كالفعل فى أنه لا يحتاج إلى الفاعل فى حال [البقاء (٢)] وإن كان لابدّ له فى الابتداء من موجِد ومُحْدِث.

وقد يجوز أن تكون صعوبة التفكيك بعد النضج لمكان الاشتباك، لأن بالنضج يحصل هناك تسيح (٣) وانقباض، فصار كما نقول فى صعوبة التفكيك فى أسنان المشط إذا أُدخلت فى أسنان مشط آخر.

فإن قيل : لِمَ لا يجوز أن يقال إن الكون فى توليده التأليف يحتاج إلى وجود الرطوبة فى أحد محليْه واليبوسة فى الآخر، ويكون ذلك شرطاً فى توليده للتأليف ؟

فالجواب أن الكون لو كان مشروطاً فى توليده للتأليف بهما لوجب أن يوجدا فى محله، لأن الشيء إذا احتاج إلى غيره سواء كان على وجه الشرط أو [٤٦ ظ] على وجه آخر فلا بد أن يكون محل المحتاج إليه هو محل المحتاج. وهذا يُوجب وجودَ الرطوبة واليبوسة فى محل الكون — وذلك محال.

---

(١) زدنا هذه الكلمة اعتقادا منا أنها سقطت من الأصل.

(٢) زدنا هذه الكلمة اعتقادا منا أنها سقطت من الأصل.

(٣) هذه الكلمة غير منقوطة فى الأصل ويمكن قراءتها على وجه آخر، مثلا : نسج، تسبح، سيح.

فإن قيل : أليس الكون فى توليد التأليف يحتاج إلى كونٍ آخر فى جوهرٍ آخر يقرب منه ، فكذلك لِمَ لا يجوز أن نقول إن الكون يولِّد التأليف بشرط وجود الرطوبة واليبوسة ، و إن لم يوجد فى محله ؟ .

والجواب أنا لا نقول إن الكون يحتاج فى توليده للتأليف إلى كونٍ آخر يقرب منه و إنما يحتاج إلى التجاور بين محلّين ، حتى لو قدَّرنا حصول التجاور من دون أن يكون هناك كونٌ فى محلٍ يقرب منه لكان هذا الكونُ يولِّد التأليف ، لأن الشرط فى توليده قد حصل .

فإن قيل : أليس أن الاعتماد يولِّد الصوت بشرط الصكة ، والصكة إنما تكون بين جسمين صلبين ، لأنها عبارة عن تأليفٍ حاصلٍ بين جسمين عقيب حركات متوالية ، أو حركات تقل بينها السكنات ، والصلابة موجودة فى غير محل الاعتماد ؟

فالجواب : أن تلك [الصكة[1]] حيث وجدت فى محل هو سمت الاعتماد وجهتُه ، فصار كالموجود فى محله .

فإن قيل : فلو صح فى التأليف مع أنه شىءٌ واحدٌ أن يحل محلّين لصح أن يقال فى الجوهر : يكون كائنا فى جهتين .

فكما أن هذا لا يصح فكذلك ما ذكرتموه فى التأليف .

والجواب : أن الجوهر ذاته معلومة بالاضطرار ، وكذلك أحكامه ، فكذلك نعلم استحالة حصوله فى وقت واحدٍ فى جهتين ، وأن ذلك إنما وجب لتضادِّ الكونين أو لحصوله على صفتين ضدين .

وليس كذلك التأليف ، فإنه غير معلوم بالاضطرار بل باستدلالٍ ، فكذلك أحكامه .

---

(١) زدنا هذه الكلمة : لتوضيح المعنى . ويجوز أن تكون كلمة : حيث ، زائدة .

فلا يقاس أحدهما على الآخر، بل يتبع الدليل؛ وقد دل [الدليل][1] على ثبوت التأليف وأنه يحتاج إلى محلين، فقلنا بذلك .

فإن قيل [٤٧ و] : فالتأليف جزءٌ واحد لا يتجزأ ولا يتبعّض، فكيف يُتصوَّر وجوده فى محلين ؟ فإذا لم يُتصوَّر وجودُه على هذا الوجه وجب إلغاء القول به .

فالجواب : أن العبرة بالدلالة ، لا بالتصور[2] ؛ فالتشنيع فيما قام عليه الدليل لا يصح .

ولأن التصوُّر إنما يستعمل فيما شوهد نظيره أنه بمثل صفته . والتأليف غير مدرك بالحواس .

ثم لو كانت العبرةُ بالتصور لوجب أن لا يصح منا إثباتُ كثيرٍ من الأعراض، لأنا لا نتصوَّر كونها وكيفيتَها . وهل هذا إلّا بمنزلة ما يقوله المجسِّم : إن القديم تعالى إذا لم يكن بصفة الأجسام والأعراض، ولا حصل فيما حصل به الأجسام والأعراض ، كيف يصحُّ إثباتُه ، لأنه على هذا الوجه لا يُتصوَّر كونُه ، بل لا يُعقل وجودُه ؟ فإنا متى أجبناهم عن ذلك فلا يبقى[3] بعد ذلك للتعجيب مجالٌ ، فكذلك هاهنا .

---

(١) زيادة من عندنا للايضاح، يقتضيها ما تقدم فى الجملة .

(٢) المقصود بالتصور أحكام الخيال والوهم .

(٣) هكذا الأصل .

فصــل

ثم قال رحمـه الله : ما أنكرتم أن الافتراق معنى زائدٌ على كونى الجوهرين على سبيل البعد ... إلى قوله فى فصل آخر : هلاَّ أنكرتم أن الجسم عند خلق الله تعالى إيّاه كان متحركاً أو ساكناً ؟

اعلمْ [أنّ][1] الشيخ أبا الهذيل ذهب إلى أن الافتراق معنى زائدٌ على كونى الجوهرين على سبيـل البعد ، كما ذهب فى التأليف إلى أنه معـنى زائد على كونى الجوهرين على سبيل القرب .

و إليه ذهب الشيخ أبو علىّ أوّلا ، ثم رجع عنه فى " مسائله "[2] على أبى الهذيل ، فقال إنه ليس بمعنى زائد على كونى الجوهرين على سبيل البعد .

و يقال إن الشيخ أبا علىّ لم يكن فى عينه أحدٌ أعظم من أبى الهذيل ، ومع هذا فقد خالفه فى أربعين مسألة ، هذه إحداهنّ .

والصحيح على ما ذهب إليه الشيخ أبو علىّ آخِرًا أن الافتراق ليس بمعنى زائد على كونى الجوهرين على سبيل البعد — وهو قول أبى هاشم .

والدليل على ما قلناه ، أن الافتراق لو كان معنى زائدا لوجب أن يكون ضدًّا للتأليف ، والتأليف لا ضدّ له .

وهذه الدلالة مبنية على [٤٧ ظ] أصلين :

أحدهما : أن الافتراق لو كان معنى لوجب أن يكون ضدًّا للتأليف .

والثانى : أن التأليف لا ضدّ له .

---

(١) كلمة أن ساقطة من الأصل. (٢) اسم كتاب لأبى على الجبائى فى الرد على أبى الهذيل.

أما الكلام فى أن التأليف لا ضدّ له فقد أخّرناه .

وأما الكلام فى أن الافتراق لو كان معنى لوجب أن يكون ضداً للتأليف ماقد علمنا أن الافتراق لو كان معنى فإنه يستحيل اجتماعه مع التأليف لا لوجه سوى التضاد، وما أنكرتم أن يُقضى (١) بتضادهما ؟

فإن قيل ، فلِمَ قلتم : لا لوجه سوى التضاد، وما أنكرتم أن هاهنا وجها آخر لأجله يستحيل اجتماعهما ؟

قلنا : فالمُحيل المعقول لاجتماعهما لا يخلو : إما أن يكون لأجل أن الافتراق ضدٌّ لما يحتاج التأليف فى الوجود إليه ،

أو يقال : لأجل أن الافتراق يحتاج فى الوجود إلى ضدّ ما يحتاج التأليف إليه فى الوجود، لأن التأليف إنما يحتاج إلى التجاور والمجاورة، والافتراق لا يصح أن يكون ضدا (٢) للجاورة، لأن المباعدة ضدٌّ للجاورة، والافتراق والمباعدة مختلفان على مذهب الخصم ، والشيء الواحد لا يجوز أن يكون منافيا لشيئين مختلفين غير ضدّين ولا مثلين .

ولا يجوز أن يقال إن الافتراقَ يحتاج إلى ضدّ ما يحتاج التأليف إليه ، لأن التأليف يحتاج إلى محلّين، فكذلك المجاورة تحتاج إلى محلّين .

فإن قيل : التأليف يحتاج إلى محلّين، على أن يكونا بمنزلة محلٍ واحدٍ، والافتراق يحتاج إلى محلين على أن لا يكونا بمنزلة محل واحد، فافترق احتياجهما إلى المحلين .

فالجواب : أن قوله : ألّا يكونا بمنزلة محلٍ واحدٍ ، يرجع إلى النفى، وما يرجع إلى النفى لاحكم له .

---

(١) غير منقوطة ولا مضبوطة فى الأصل فيمكن ضبطها على وجه آخر . مثلا : نقضى .

(٢) فى الأصل : ضد .

يبيّن ذلك أن الجسم فى هذه الجهة لا يمكن أن يقال إن الافتراق يؤثر فى ذلك الحكم، وأنه لمكانه يستحيل أن يجتمع مع التأليف لأمرٍ يرجع الى تضادهما .

دليل آخر على أن الافتراق لو ثبت لكان ضـدًّا للتأليف ، ما قد علمنا أن التأليف ينتفى بالافتراق . فلا يخلو :

إما أن يكون انتفاؤه لأجل أن الافتراق يضادّه وينافيه ،

أو لأجل أن الافتراق ينافى المجاورة ،

أو هو ينتفى بانتفاء [٤٨ و] المجاورة .

وقد بينا أن الافتراق لا يجوز أن يكون ضدًّا للمجاورة، فيجب أن يكون انتفاءُ التأليف لأجل أن الافتراق ينافيه .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الافتراق عند طروّه على محل التأليف فإنه يقترن به معنى آخر، وهو المباعدة، وذلك المعنى ينافى المجاورة؛ ثم ينتفى التأليف لانتفاء المجاورة، لا لأجل الافتراق ؟ .

فالجواب أن هـذا لا يصح ، لأنه يرفع الثقـة(١) بتضادّ المتضادّات ، بل يرفع الثقة بجميع المؤثرات، لأنه لا يمتنع أن يقال إن السواد إذا طرأ(٢) على المحل فانتفى به البياض ، أنه لا ينتفى بطروء السـواد ، وإنمـا ينتفى بمعنى يقترن بالسواد، وكذلك الحركة إذا وُجدت فتحرّك الجسم أن الجسم لا يكون متحرّكًا لوجود الحـركة ، بل لمعنى يقترن بها .

وهذا يفتح باب الجهالات ويطرق طرق المحالات .

---

(١) أى يلغى .

(٢) فى الأصل : طرى .

وأما الكلام فى الأصل الثانى، وهو ان التأليف لا ضدّ له، فهو أنه لو كان له ضدٌّ لوجب أن يتعاقب هو وضدُّه على المحلّين، وهما على صفة، فكان يجب فى ضدّه أن يحتاج إلى محلّين كما يحتاج هو إليهما؛ فيؤدّى إلى تماثلهما، لأن التأليف باين ماليس بتأليف باحتياجه إلى محلّين. فكل ما شاركه فى هذا الحكم وجب أن يكون مثلا له.

فكان يجب فى الافتراق إذا احتاج إلى تباعد المحلّين أن يحتاج التأليف أيضاً إلى تباعد المحلّين، وأن التأليف لما احتاج إلى تقارب المحلّين أن يحتاج الافتراق أيضًا إليه، حتى يكون كل واحدٍ منهما محتاجاً إلى التقارب والتباعد.

وهذا فاسد، فما أدّى إليه يجب أن يكون فاسداً.

وإنما قلنا هذا لأن من حق كل ضدّين أن يحتاج أحدُهما إلى مايحتاج إليه صاحبه.

فإن قيل: ولم قلتم ذلك؟ [٤٨ ظ]

قيل له: لأنا لوْ لم نقل بهذه الصفة لالتبس علينا المتضادُّ بغير المتضادّ.

بيانُ ذلك أنا إذا جوّزنا فى أحدهما أن يحتاج الى ما لا يحتاج إليه صاحبه، لزم أن يقال إن ما لا يحتاج إلى غيره إذا طـرأ[1] على ما يحتاج إلى غيره ثم انتفى الذى يحتاج فى وجوده إلى غيره، لما أمكننا أن نعلم أن انتفاءه كان بطروء الضدّ عليه، أو بفقد ما يحتاج إليه فى الوجود.

يبين ذلك أنا إنما يمكننا أن نعلم أن للضدّ فيه تأثيرًا إذا عُلم أنه لو لم[2] يطرأ الضدُّ عليه لكان باقيا.

وأما إذا عُلم أنه يستحيل وجوده سواء كان هناك ضدٌّ أوْ لم يكن، لم يمكن أن يُعلم أن[3] للضدّ فيه تأثيرًا — وهذا يُفسد العلم بتضادّ المتضادّات.

---

(١) فى الأصل: طرى.

(٢) كلمة «لم» مضافة فى الأصل بين السطرين على سبيل التصحيح.

(٣) كلمة «أن» مضافة فى الأصل بين السطرين على سبيل التصحيح.

فإن قيل : ما أنكرتم أن أحد الضدّين ، وإن احتاج فى وجوده إلى غيره ، فإن ذلك لا يمنع من أن يكون للضد فيه تأثيرٌ ، فيكون انتفاؤه تارةً لفقد ما يحتاج فى الوجود إليه ، وتارةً لطروء الضدّ عليه ، وتارةً يكون لهما جميعا .

هذا كما نقول إن جزءين من السواد إذا طـرآ[1] على محلٍّ فيـه جزءٌ واحدٌ من البياض ، فإن لكل واحدٍ منهما تأثيراً فى انتفاء ذلك الجـزء . ولو انفرد أحدهما عن الآخر لكان له تأثيرٌ أيضا فى انتفائه .

فأما ما قيل : إن هذا يؤدّى إلى أن لا يُعرف التضادُّ بين المتضادّات .

قيل له : يجوز أن لا يُعلم التضادُّ بين هذين ، ولا يكون لنا طريق إلى معرفة ذلك ، وذلك لا يقدح فى شىء من الأصول .

هذا كما أنا نجـوِّز فى المختلف من الحروف أن يكون متضادًّا ، وإن لم يكن لنا طريقٌ إلى ذلك .

فهذا الدليل مُعترَض بهذا السؤال ، فنتوقف فى هذا السؤال إلى أن ينكشف لنا الجواب عنه ، ثم نذكر الأسئلة التى أُوردت على هذا الدليل ونجيب عنها .

منهـا أنهم قالوا : قـد علمنا أن الجوهرين يتضادّان فى جهتين ، ومع هـذا [٤٩ و] لا يصح تعاقبهما على المحـل فى جهةٍ واحدة ، بل كلُّ واحد منهما يحتاج إلى أن يوجد فى جهةٍ غير جهة صاحبه ، حتى يثبت بينهما التضادّ .

والجواب : أنا لا نقول إن من حق الضدّين أن يكونا مِثْلَين ، وقد علمنا أن الكونين إنمـا يثبت بينهما التضادُّ ، إذا تغـايرت بينهما الجهات ؛ وأما إذا كانا فى جهة واحدة فهما مِثلان .

ولـكنا نقول إن أحد الضدّين إذا احتاج إلى أمرٍ من الأمور وجب فى الضدِّ الآخر أن يحتاج إلى مثل ذلك الأمر .

(١) فى الأصل : طريا .

فالكون فى إحدى الجهتين إذا احتاج إلى وجود الجوهر ونحوه[(١)] ، فالكون الآخر أيضا لا يحتاج إلا إلى مثل ما يحتاج إليه الكون الأول .

وأما أن يوجدا فى جهة واحدة صارا مِثلين ، فالمثلان لا يتضادّان ، فكأن الخصم قال إن الضدّين إذا احتاج كل واحد منهما إلى مثل ما يحتاج إليه صاحبه وجب كونُهما مِثلين — وهذا لا يصح .

فإن قيل : أليس الموتُ ضداً للحياة ، ثم إن الحياة تحتاج إلى ما لا يحتاج إليه الموت ؟

فالجواب : أنا لا نسلم أن الحياةَ يضادّها الموت ، لأنا لا نسلم أن الموتَ معنى .

ثم لو سلمنا بأنه معنى لكان حكمُه مقصورا على المحل ، فلهذا تحتاج الحياة إلى ما لا يحتاج إليه الموت ، فكيف يصح ، والحال هذه ، أن يقال بتضادّهما ؟

فإن قيل : أليس أن المختلف من الحروف متضادّ ، ومع هذا فقد يحتاج كل واحد منهما إلى محل غير ما يحتاج إليه صاحبه ؟ فالراء يحتاج إلى محل لا يحتاج إليه الزاى ، بل إنما يحتاج إلى محل آخر .

فالجواب : أنا لا نقطع فى المختلف من الحروف بالتضادّ ، بل نتوقف فى ذلك . ثم إنا نقول : إن كل حرف لا يحتاج إلى أكثر من المحل ، فكل محلّ وُجد فيه [٤٩ ظ] الراء صح أن يوجد فيه الزاى .

وإذا لم يصح ذلك فليس لأمر يرجع إليهما ، ولكن لأمرٍ يرجع إلى أن[(٢)] الواحد منا لا يمكنه أن يفعل هذه الحروف إلا بآلةٍ مخصوصة ، وآلةُ كل واحدٍ من هذه الحروف يجب أن تكون مختصةً بصفة غير الصفة التى تختص بها آلة الحرف الآخر .

---

(١) هذه الكلمة غير منقوطة فى الأصل .

(٢) هذه الكلمة مضافة فى الأصل بين السطرين على سبيل التصحيح .

ولهذا إذا انتهى الكلام إلى القديم تعالى فإنه يصح أن يُوجِد هذه الحروف كلّها فى محل واحد .

فإن قيل : أليس أن اعتقاد كون الشيء على صفة يضادّ اعتقادَ أن لا يكون عليها ، ثم اعتقادُ كونه على صفة يحتاج إلى اعتقاد صحة كونه عليها ، والاعتقاد الآخر لا يحتاج إلى هذا الشرط — فكذلك لِمَ لا يجوز مثلُه فى مسألتنا ؟

إعلم أنا لا نسلِّم أن اعتقاد كون الشيء على صفة يحتاج إلى اعتقاد صحة حصوله عليها ، وذلك لأن الصحة فى مثل هذه المواضع تُذكر ويُراد بها أمران :

أحدُهما ما ينتظر وقوعه ، كما يقال بأن الفعل يصح من زيد على معنى أن وقوعه منتظَرٌ منه ؛

والثانى : يُستعمل فيما حصل على أنه ليس بمستحيل .

فاعتقاد كون الشيء على صفةٍ لا يحتاج إلى واحد من هذين الاعتقادين ، لأنه إذا اعتقد كون الشيء على صفةٍ الآن ، كيف يصح أن يقال إن هذا الاعتقاد يحتاج إلى اعتقاد أنه يُنتظر وقوعه ؟

وكذلك لا يصح أن يقال إن اعتقاد كون الشيء على صفة يحتاج إلى اعتقاد أن الحاصل ليس بمستحيل ، لأن الاعتقاد بأن الحاصل غير مستحيل كالتابع للاعتقاد بأنه عليها فى الحال وداخل فيه ، فلا يصح أن يقال إنه يحتاج إليه .

دليل آخر على أن التأليف لا ضدّ له ، وهو أنه قد ثبت أن التأليف كلّه جنسٌ واحد ، وثبت أن الضدّ إذا طرأ على محل فيه أجزاء كثيرة من المتماثلات فإنه ينفى الكل ، فإذا كان كذلك وكان للتأليف ضدٌّ ، وجب فى ذلك الضدّ إذا طرأ على محلٍ [٥٠ و] فيه أجزاء من التأليفات نفى الكل .

فيلزم على هذا فى خط مركّب من ثلاثة أجزاء طرأ الضدّ بين الوسطانى و بين ما على يمنته أن ينفى التأليف الذى بينـه و بين ما على يسرته ، فوجب أن تزول التأليفات أجمع وأن يتناثر الخط .

فلو ارتكبوا هذا لزمهم فى الجسم إذا فُرِّق بينه أن تتناثر أجزاؤه — وقد علمنا خلاف ذلك .

فإن قيل : فلِمَ قلتم إن التأليف كله جنس واحد ؟

قيل له : لو كان فى التأليف مختلف لوجب فى التأليفين لو اختلفا أن يفـترقا فى وجه الافتراق فى ذلك الوجه ينبئ عن الاختلاف .

وقد بينا أنه لاشىء ها هنا يُشار إليه ، فيقال إنه وجه فى اختلاف التأليفين سوى اختلاف أشكال محالّ التأليف كالمربعة والمدوّرة والمثلثة .

واختلاف أشكال محالّ التأليف لا يمكن أن يجعل وجهـا فى ثبوت الخلاف بين التأليفات ، لأنه ما من شكل من هـذه الأشكال إلا ويصح أن يصـير بشكل صاحبه .

ألا ترى أن المربعـة لو حُشِى زواياها ، أو أُخذ أطرافها لصارت مدوّرة ؟

وكذلك لو قُطعت من الركن إلى الركن لصارت مثلثتين .

وكذلك المثلثتان إذا انضمتا صارتا مربعة .

وكذلك المدوّرة لو ركب عليهـا الأطراف أو أخذ زواياها صارت مربعة .

فلو كان ما فيها من التأليفات يخالف بعضُها بعضا لأدّى ذلك إلى أن يكون الشىء بصفة مخالفه(١) ، وذلك لا يجوز .

ولا يصح أن يقال إن المربعة إذا أُخذ أطرافُها يبطل جميـع ما فيها من التأليفات [٥٠ ظ] ، لأن التأليف إذا لم يعتوره الافتراق فكيف يصح أن يقال

(١) الكلمة غير منقوطة فى الأصل .

إنه يُبطل التأليف الحاصل فى باقى المربعة كالتأليف الحاصل فى المربعة الأخرى فى أنه لم يبطل من حيث لم يعتورها الافتراق ؟

فإذا لم يجز أن يُجعل الافتراق فى الأشكال وجهاً فى ثبوت الخلاف بين هذه التأليفات، عُلم أن التأليف لا اختلاف فيه ، إذ ليس ها هنا وجه اختلاف أشكال محالّه مما يمكن أن يجعل وجهاً فى اختلافه .

فإذا لم يكن فيه اختلاف لم يكن فيه ضدّه، لأن ثبوت الضد ينبنى على ثبوت الخلاف ؛ فكل ضدّ لابد أن يكون مخالفاً وإن لم يكن كل مخالف ضدًّا .

دليل آخر : على أن الافتراق لا يكون معنى زائداً على كونى الجوهرين على سبيل البعد، وهو ما ثبت أنه لو كان معنى زائداً على ذلك لوجب أن يوجب للمحل حالاً أو حكماً، لأن كل معنى من المعانى إذا لم يكن مدركاً بنفسه لابد أن يوجب للمحل حالاً وحكماً ، حتى يكون ذلك طريقًا لنا إلى معرفته ، وإلاَّ أدّى ذلك إلى إثبات ما لا طريق لنا إلى معرفته . وفى ذلك فتح باب الجهالات .

وقد علمنا أن المفترق ليس له بكونه مفترقاً حالٌ وحكمٌ أكثر من حصول الجوهرين فى جهتين على سبيل البعد؛ فإذا لم يوجب للحلّ حالاً ولا حكماً وجب نفيُه .

فإن قيل : فيجب على هذا أن لا تثبتوا التأليف فيما لا يتصعّب عليكم تفكيكه ، لأن التأليف فيه لا يصدر عنه لا حالٌ ولا حكمٌ فيجب نفيُه .

قلنا : ولا سواء[1]، لأنا قد علمنا ثبوت التأليف بصعوبة التفكيك فيما يتصعّب علينا تفكيكه ، وقد علمنا أن المولّد له هو الكون وأن الشرط هو التجاور .

(١) يقصد أن الأمرين ليسا سواءا .

ثم إذا جئنا إلى ما لا يتصعّب علينا تفكيكه [٥١ و] قلنا لابد أن يكون فيه تأليف ، لأن الكونَ المولِّد له حاصلٌ والشرط كامل والمنع زائل والمحل محتمل، فيجب أن يولد التأليف وإلّا أدّى إلى عوده على النقض بكونه شيئا .

ولا يمكن أن يُقال مثل هذا فى الافتراق ، لأن الافتراق لم يثبت كونُه معنى فى موضع من المواضع ، كما ثبت [كونْ][1] التأليف معنى فى بعض المواضع ؛ وهو فيما يتصعب تفكيكه .

ونظير مسألتنا أن يكون الافتراق قد ثبت كونُه معنى فى بعض المواضع بما يكون طريقا إليه ودليلًا عليه ، ثم فقد ذلك الطريق فى بعض المواضع مع ثبوت ما يولده وما هو شرط فى توليده ، فحينئذ أمكن أن يُعترض به على التأليف .

دليل آخر : على أن الافتراق ليس بمعنى زائد على كونَىْ الجوهرين على سبيل البعد، وهو يقرب مما تقدم .

وهو أن يقال إن الافتراق إذا أمكن أن يرجع به إلى كونَىْ الجوهرين على سبيل البعد وجب أن يرجع به إليهما وأن لا يُجعل أمراً زائدا عليهما . لأنه لم يصدر عنه حالٌ ولا حكمٌ[2]، لأنه يؤدى إلى فتح باب الجهالات ويطرق إلى طرق المحالات .

دليل آخر : على أن الافتراق ليس بمعنى زائد على كونَىْ الجوهرين على سبيل البُعد ، هو أنه لو كان معنى زائدا على ذلك لكان إذا طرأ على التأليف لا يخلو :

إما أن يحلّ أحد محلَّىْ التأليف ،

أو يحلّ كلا محليْه[3] .

(١) زدنا هذه الكلمة لإكمال العبارة .

(٢) فى الأصل : إليه .

(٣) فى الأصل : كلى .

فإن حل أحد المحلين وجب فى التأليف أن يكون موجوداً معدوما فى حالة واحدة .

وإن حل المحلين جميعا أدّى إلى أن يكون أحدُنا قد فعل الفعل فى محل لا يماسه ولا يماسّ ما ماسّه .

وذلك لا يجوز، لأن القادر بقدرة لا يمكنه أن يفعل الفعل فى محلٍّ لا يماسه ولا يماسّ ما ماسّه .

فإن قيل : هذا باطل [٥١ظ] بالتأليف، لأن أحدنا قد يفعل التأليف فى غير ما يماسه، لأن التأليف يوجد فى محلين جميعا .

قلنا : هذا لا يصح ، لأن أحدنا يفعل التأليف فى محل يماسه، ثم التأليف ، لما هو عليه ، يحل ما يماسه وما يماس ما ماسه ، فيكون حالاّ فيما يماس محل قدرته وما يماس ما ماسه .

وليس كذلك الافتراق ، لأنه يوجد فى محل مباين عنه ، كما يحل فيما ماسه ، فيكون قد فعل فعلا فيما يبين عنه ، وذلك ليس بمقدور لنا .

فإن قيل : لِمَ لا يجوز أن يُقال إن التأليف يوجد فى محل يماس محلَّ قدرته، ثم لما هو عليه فى ذاته يوجد فى محلّين على سبيل البعد ؟ ولا يؤدّى ذلك إلى انتقاض أصل ، وهو أن الواحد منا لا يفعل فعلا فيما يبين عنه ليس لأمر يرجع إلى القادر الفاعل بل لأمر يرجع إلى الافتراق ، لأن من حقه أن يكون موجوداً فى محلين على سبيل البعد .

ومثل هذا تقولون أنتم أيضا، فإنكم قد قلتم إن الكون يولّد ما يولد فى محلّه، لأنه لا جهة له . ولو ولد فى غير محله لوجب أن يختص بجهة ، فيكون من قبيل الاعتماد .

ثم قد ثبت أنه يولد التأليف، فيوجد التأليف فى محله وفى غير محله ، ومع ذلك فإنه لا ينقض الأصل الذى أصّلتم ، وهو أن كل ما لا جهة له يجب أن يختص بالتوليد فى محله ، لأجل أن ذلك إنما وجب لأمر يرجع إلى التأليف لا إلى الكون، لأن الكون يولد التأليف فى محله ، ثم التأليف لما هو عليه يوجد فى محلين . وهذه الدلالة تصعّبت بهذا السؤال (١) .

دليل آخر : وهو أنا كما [لا] (٢) نعلم للتجاور بكونه متجاوراً حكما زائداً على التجاور، لا نعلم للتباعد بكونه متباعد حكما زائداً [٥٢ و] على كونى الجوهرين فى جهتين على وجه البعد .

فلو كان الافتراق مع هذا معنى زائداً على ماذكرنا لوجب أن يكون حال الأجسام فيه سواء ، فلا يكون بأن يحل بعض الأجسام أولى من أن يحل سائر الأجسام، لفقد الاختصاص ؛

فكان يلزم على هذا إذا جاورنا بين جسمين من موضع من المواضع أن يزول الافتراق من سائر الأجسام وأن تكون الأجسام فى حالة واحدة متجاورة — وقد علمنا خلاف ذلك .

---

(١) لابد أن يكون قد سقط كلام مما تقدم، لأن الجواب على قوله : فإن قيل، غير موجود .

(٢) زدنا كلمة " لا " لضرورتها بحسب منطق السياق .

فصــــل

ثم قال رحمه الله : ولِمَ أنكرتم أن يكون الجسم فى حال خلق الله تعالى [إياه] إما متحركا أو ساكنا ... إلى قوله فى فصــل آخر : فإذا جاز أن يخـلو الجسم من الطعوم والألوان والأرايح فلِمَ لا يجوز أيضا أن يخلو من الكون ؟

اعلمْ : أن الجسم فى ابتداء خلق الله تعالى لا يخلو من الكون الذى من جنس الحركة والسكون، لأنه لو بقى صار سكونا ، ولو كان موجوداً عقيب ضده على سبيل التقريب كان حركة ، إلا أنه لا يسمى ذلك الكون لا بحركة ولا بسكون ؛ وإن كان من جنسهما ؛ لأن معنى السكون هو أن يوجد كونٌ عقيب ضـدّه أو يبقى كونٌ واحد وقتين . والحركة عبارة عن كون واقع عقيب ضده .

وهــذا غير موجود فى الكون الحاصل فى ابتداء حدوث الجوهر، وإن كان من جنسها .

فإذن لا يوصف ذلك الكون بأنه حركة أو سـكون، ولا الجوهر بأنه يكون متحركا أو ساكنا، وإنمـا يوصف بأنه كائن .

وذهب الشـيخ أبو هذيل [إلى القـول](1) بأن ذلك الكون ليس من قبيل الحركات والسكنات، بل هو جنسٌ برأسه ؛

وهو قول الشـيخ أبى علىّ أولاً ، ثم رجع ، فقـال إنه من جنس السـكون ولا [٥٢ ظ] يكون من جنس الحركة، وإن كان لا يسمى بحركة ولا سكون .

---

(١) كل ما بين المضلعين زيادة من عندنا لإكمال العبارة .

واما الشيخ أبو على، حيث ذهب [إلى القول] بأن الكون من جنس السكون، والسكون من قبيل الأكوان، وأن الحركة جنسٌ برأسه، تعلق لذلك بوجوهٍ خمسة :

أحدُها أنه يقول : الواحد منا يفصل بين الحركة والسكون، كما يفصل بين السواد والبياض . فكما أن السواد والبياض مختلفان كذلك الحركة والسكون .

والثانى : وهو أن الحركة تولّد السكون والسكون لا يولد ؛ فلا شبهة فى أن ما لا يولّد يكون مخالفا لما يولد . والحركة لا تبقى والسكون يبقى ، فما يبقى[1] لا شبهة فى أن يكون ما لا يبقى مخالفا[2] لما يبقى .

والرابع[3] : وهو أنهما لا يجتمعان كالسواد والبياض ، فكما أنهما يختلفان فكذلك ما ذكرنا .

والخامس : وهو أنه نقول : الناس يضربون المثل فى الاستحالة بالحركة والسكون، فنقول إن هذا أبعد[4] من اجتماع الحركة والسكون ، ولولا أنهما مختلفان، بل ضدّان، لما صح ذلك .

إعلم أن على مذهب الشيخ أبى هاشم فإن تماثل الأكوان واختلافها[5] إنما يكون باتحاد الجهات وتغايرها :

فكل كونين حصلا فى محاذاة واحدة فهما مثلان ، سواء كانا حركتين أو سكونين أو كان أحدهما حركة والآخر سكونا ،

---

(١) عبارة : « فما يبقى » هذه زائدة فى الغالب . ويكون الصواب : فلا شبهة فى أن يكون ... الخ .

(٢) فى الأصل : مخالف — ويجوز أن هنا كلاما زائدا أو كلاما قد سقط .

(٣) لا يوجد الوجه الثالث . فلا بد أن يكون قد سقط كلام . على أن فى ثنايا الوجه الثانى أكثر من وجه .

(٤) فى الأصل : "أقدر" والمعنى غير مفهوم . وقد أصلحنا الكلمة بحسب ما يلى ص ٥٦ ظ .

(٥) فى الأصل : واختلافهما .

وكل كونين حصلا فى محاذاتين فهما مختلفان .

وأما على مذهب الشيخ أبى علىّ فإن العبرة بالمرأى والمنظر ، فإن الأكوان عنده مدركة .

ثم إن المختلف من الأكوان متضادٌّ ، والمتضادُّ على ضربين :

منه ما يكون متضاداً على الجنس .

ومنه ما يكون متضاداً ، على الحقيقة .

فالأول : كلُّ كونين موجودين فى محلين متغايرين ، فإنهما متضادان على الجنس ، على معنى أن من جنسهما ما يجوز أن يطرأ على كل واحد منهما فينفيه .

والثانى : هو كل ما يمتنع وجوده [٥٣ و] لأجل وجود صاحبه .

ثم هو على ضربين :

منه : ما يصح وجود كل واحد منهما بدلاً من صاحبه ، فإذا وجد أحدهما يستحيل أن يطرأ الآخر عليه .

والثانى : ما يصح وجود كل واحد منهما ، فإذا وجد أحدهما صح للآخر أن يطرأ عليه فينفيه (١) .

فالأول : هو كل كونين مختصين بمحاذاتين ، فإنه يصح وجود كل واحد منهما من الله تعالى . فإذا وجد أحدهما استحال فى الآخر أن يطرأ عليه ، لأن ذلك يؤدى إلى الطفر .

والثانى : هو كل (٢) كونين مختصين بمحاذاتين قريبتين ، فإنه إذا وجد أحدهما صح فى الآخر أن يطرأ عليه — هذا إذا كان محلُّهما واحداً .

---

(١) فى الأصل هنا تكرار وتصحيح له ، وقد اخترنا ما هو صحيح .

(٢) فى الأصل : هو على كل كونين .

فإذا قيل : فما حقيقة الضدّين ؟

قيل : هو ما يمتنع وجودُ أحدهما لأجل وجود الآخر ، إذا كان وقت وجودهما واحداً . ومعناه أن ما يكون امتناع وجود أحدهما لأجل وجود الآخر، إذا كان وقت وجودهما واحداً .

وأما إذا لم يكن وقت وجودهما واحداً، فلا يجب أن يكون امتناع وجود أحدهما لأجل وجود الآخر، بل يكون لأجل وجود الآخر ، وقد يكون لأمر آخر .

وإنما قيدنا هذا التقييد لما قد ثبت أن الكون الذى يفعله الواحد منا فى الجسم فإنه يستحيل أن يوجد فى المكان الثانى منه الكون المختص بالوقت العاشر .
ثم لا يمكن أن يقال إن استحالة وجوده فى المكان الثانى من الكون الأول إنما هو لأجل وجود الكون الأول ، بل لأجل أن أفعال العباد تختص بأوقات لا يجوز فيها التقديم والتأخير .

فالكون الأول إذا وجد استحال وجودُ الكون المختص بالوقت العاشر فى المكان الذى للكون الأول ، هذا هو[1] الوقت ليس بوقت حدوثه مع أن هذا الكون الذى يختص بالوقت العاشر ضد لهذا الكون . ولهذا يجوز أن يطرأ عليه فينفيه .

فلو لم يحركه على [٥٣ ظ] الجهة التى[2] ذكرنا وهو يكون وقت وجودهما واحداً[3] .
بل اقتصرنا على قولنا : ما يمتنع وجود أحدهما لأجل وجود الآخر ، لم يكن متناولاً لهذين الكونين مع كونهما ضدّين لأجل أن وجود الكون فى العاشر ليس

---

(١) الغالب أن كلمة « هو » زائدة . (٢) فى الأصل : الذى .
(٣) يظهر أنه قد سقط هنا كلام .

يمتنع لأجل وجود الكون الأول ، بل هو لأمر آخر ، وهو أن هـذا الوقت ليس بوقت لحدوثه .

فمتى قيّدنا بقولنا : إذا كان وقت وجودهما واحداً كان الحدُّ متناولاً لهما، لأن وقت وجودهما إذا كان واحداً فلا يمتنع وجود أحدهما إلاّ لأجل وجود الآخر .

فأما الذى يدل على فساد ما ذهب إليـه الشيخ أبو الهذيل من أن الكون الموجود فى ابتـداء حدوث الجوهر لا يكون من جنس الحركة ولا من جنس السكون فوجوه :

أحدها : أنا نعلم أن ذلك الكون لو بقى لأوجب من الصفة مثل ما أوجب فى الوقت الأول، وهو كون الجوهر كائنا فى تلك المحاذاة . ونحن لا نعلم للساكن بكونه ساكنا أمراً زائداً على كونه كائنا فى محاذاة واحدة وقتين فصاعداً .

والثانى : وهو أن ذلك الكون لو بقى وطرأت عليه الحركة لكان ينفيـه (١) كما ينفى السكون، ولو كان ذلك المعـنى مخالفا للسكون لما صح ذلك، لأن الشىء الواحد لا يجـوز أن ينفى شـيئين مختلفين غير ضـدين على البـدل ولا مثلين على الجميـع .

ولا يمكن أن يقال إنه يطرأ مع الحركة معنى آخر يقترن به فينتفى ذلك المعنى بهـذا المعنى والسكون بالحركة، لأنا نعلم أن عنـد طروء الحركة كما يخرج الجوهر من أن يكون ساكنا فإنه يخرج من أن يكون كائنا فى تلك الجهة على وتيرة واحدة . فيجب أن يكون المـؤثر فى الأمرين جميعا الحـركة ، إذ لو كان هناك أمرٌ زائد على السكون لكان هذا يؤدى إلى فتح باب الجهالات .

---

(١) هكذا الأصل ، ولم نغير الضمير .

لأنه يمكن أن يقال : إن السواد إذا طرأ على البياض فإن البياض لم ينتف لطروء السواد عليه ، و إنما انتفى لمعنى آخر مقترن بالسواد — وهذا [٥٤ و] يرفع الثقة بجميع المؤثرات .

والثالث : أن ذلك المعنى لوخالف الحركة والسكون لوجب انفصال أحدهما عن الآخر ، لأنه ليس بينهما عُلقةٌ من وجه معقول ، فكل ذاتين لا يكون بينهما تعلق من وجه معقول فإنه يصح انفصالُ أحدهما عن الآخر ، فكان يجوز أن يكون الجوهر كائنا فى محاذاة واحدة — وقد علمنا خلاف ذلك .

وبهذه الطريقة يبطل أن يكون الجوهر كائناً فى محاذاة واحدة وقتين ولا يكون ساكنا لفقد السكون ، أو يكون ساكنا ولا يكون كائنا وقتين فى محاذاة واحدة — وقد علمنا خلاف ذلك .

وبهذه الطريقة يبطل أن الجوهر يصح خلوُّه من الكون [(١)] ، لأنه ليس بينهما علقة من وجه معقول .

وأما الذى يدل على فساد ما ذهب إليه أبو علىّ من أن الحركة والسكون مختلفان وأن محاذاتهما واحدة فوجوه [(٢)] :

أحدُها : أن كل واحد من الكونين يوجب من الصفة مثل ما يوجبه الآخر ، إذا كانت محاذاتهما واحدة . فلا يجوز أن يقال باختلافهما ، إذ لو كانا مختلفين لما صح ذلك .

والثانى : أنهما لو كانا مختلفين لوجب أن يفترقا فى وجهٍ ، الإفتراقُ فيه ينبئ عن الاختلاف .

---

(١) فى الأصل : اللون .

(٢) فى الأصل : بوجوه .

وقـد علمنا أن الكونين إذا كانا فى جهة واحدة فإنهما لم يختلفا فى شىء يمكن أن يجعل وجها فى الاختلاف سوى فى التسمية ، وهـو أن أحدهما يسمى حركة والآخر سكونا . والتسمية لاحظّ لهـا فى اقتضاء الخلاف والوفاق .

والثالث : أن هذين الكونين لواختلفا فى محاذاة لوجب كما يصح طروء السكون على الحركة والمحاذاة تلك أن يصح طروء الحركة على السكون والمحاذاة تلك ، لأن هذا هو الواجب فى كل ضدين يصح أن يطرأ أحدهما على الآخر، كما أن الآخر يصح أن يطرأ عليه، إذا كان تضادهما على المحال دون الأماكن .

ألا ترى أن السـواد والبياض لمـا كانا ضـدّين فإنه كما يصح طروء السواد على البياض فقد يصح أيضا طروء البياض على السواد ؟ .

فإذا ثبت هـذا وطرأت الحركة على السكون والمحـاذاة تلك يجب أن يكون الجوهر [٥٤ ظ] زايل السكون ولا يكون منتقلا — وقد علمنا خلاف ذلك .

والرابع : أن الحركة والسكون لو كانا(١) ضدين لوجب أن يصح وجود كل واحد منهما فى المكان الثـانى ، كما يصح وجود الحركة، فيكون الجوهر منتقلا سا كنا كما يكون منتقلا متحركا — وقد علمنا خلاف ذلك .

وإنمـا قلنا إنه يجب أن يصح ذلك ، لأن كل ضدين يجب أن يصح فيهما طريقة البدل ، كما نقول فى السواد والبياض وغيرهما .

والخامس : هو أن الحركة يجوز عليها البقاء، فلا بد للشيخ أبى علىّ من أن يقول ذلك ، لأنا نسأله على وجه لا بد أن يقول به ، فنقول :

---

(١) فى الأصل : كان .

ما تقـول فى جوهر خلقه الله تعـالى وخلق فيـه الحركة، ثم لم يخلق القديم تعالى فيه شيئا من الأكوان ولا فعل أحدٌ من المخلوقين فيه شيئا منها ؟ فلا يخلو حال الجوهر :

إما أن تقول[1] إنه يبقى ما فيه من الحركة .

أو تقول إن الحركة تنتفى من دون ضد ، فيبقى الجوهر بلا كون .

أو تقول إن الحركة تولّد السكون .

أو تقول إن الجوهر ينتفى بانتفائها من دون طروء ضدّ عليه .

فلابد من بعض هذه المذاهب ، إذا لم تقل بأن الحركة تبقى .

على أنا لا نبنى الدلالة على مذهب الشيخ أبى علىّ أو على ما لا بد من أن نقول به ، بل نقول :

نحن قد بينا فيما تقدم أن الأكوان يجوز عليها البقـاء ، وتلك الدلالة تحتوى على الحركة والسكون .

وقد علمنا أن الحركة إذا بقيت صارت سكونا ، والبقاء لا يقلب الجنس .

ولو كانت الحركة غير جنس السكون لمـا صح فى الحركة أن تبقى وتصير سكونا ، لأن فى ذلك قلب الذات — وذلك لا يجوز .

والسادس : هو أنا نبين أن نفس ما يكون حركة يجوز أن يوجد فيكون سكونا ، وذلك بأن يقدّم الله تعالى خلق هذا الجوهر فى هـذا المكان بوقت مع كون فيه [٥٥ و] ، ثم يخلق فيه هذا الكون الذى هو الآن حركة ، فيكون قد صار سكونا ، لأن ما كان الآن حركة صار عقيب مثله .

---

(١) الكلمة غير منقوطة فى الأصل .

فإن قيل : فكما تجوّزون فى نفس الحـركة أن تكون سكونا فهـل تجوّزون أيضا فى نفس السكون أن يكون حركة ؟

قيل له : ذلك لا يصح إلا على ضرب من التقدير[1]، وهو أن نقدّر أن الله تعالى قدّم خلق هذا الجوهر فى هذا المكان بلا فصل مع كون فيه، ثم نقله إلى هذا المكان الذى هو سكون الآن ، فيكون قـد صار حركة ما كان سكونا الآن، لأنه وجد عقيب ضدّه .

وكذلك نقدّر أن الله تعالى أوجد جوهراً فى مكان ، وفيه سكون ، ثم أفناه ، ثم أعاده فى المكان الذى يليه ، ثم خلق فيه هذا السكون على وجه الإعادة، فينتقل إلى هذا المكان بهذا الذى هو الآن سكون .

فاذا جاز فى نفس كل واحد من الحركة والسكون أن يكون بصفة الآخر فكيف يصح أن يقال إنهما ليسا من جنس واحد ؟

ولا يصح أن يقال إن ذلك ليس بمقدور، لأن ما كان مقدوراً لقادرٍ لا يخرج من أن يكون مقدوراً له إلا بوجه يُحيـل كونَه مقدوراً له — وليس هاهنا وجه يُحيل كونه مقدوراً له .

وأما الوجوه التى يتعلق بهـا الشيخ أبو علىّ فضعيفة : لأنه بناها على أن الأكوان مدركة[2]، وقد بين فى الكتب بأدلة واضحة أن الأكوان لا يدرك أحدُها ... إن الأكوان لو كانت مدركة لوجب فى راكب السفينة أن يفصل بين أن تكون السـفينة واقفة وسـائرة ، لأن المرئى قـد حصل على الوجه الذى يدرك والرائى

(١) أى : الافتراض .

(٢) هنا بياض قليل فى الأصل .

قد حصل على الوجه الذى يرى، والموانع مرتفعة، فيجب أن يدرك[1] و يفصل[1] بينه و بين غيره إذا لم يكن هناك لبس .

والثانى : أنه لو كان كذلك اوجب فى الجسم إذا كان كائنا فى جهة فأدركه أحدُنا ، ثم غاب ، ثم نقل الجسم إلى أقرب المحاذيات إليـه ثم أدركه [٥٥ ظ] ثانيـا ، أن يفصل بين كونه كائنـا فى الجهة الأولى و بين كونه كائنـا فى الجهة الثانية ، لأنه حصل على ضد ما كان عليه من قبل من تلك الصفة .

ألا ترى أن الواحد منا إذا أدرك المحلّ وهو مسود بسواد ، ثم غاب عنـه ، ثم أدركه ثانيا وقد وجد فيه البياض ، وجب أن يفصل بين الإدراكين ؟ فكذلك يجب فى مسألتنا — وقد علمنا خلاف ذلك .

والثالث : أن الأكوان لو كانت مدركة لوجب أن لا نحتـاج فى الأجسام التى ليست بمتحركة إلى ان ندل على أنها ساكنة .

وقد علمنا أنا نحتاج إلى الدلالة فى ذلك كالأرض .

وهذه الدلالة هى مثل الدلالة الأولى ، و إنمـا يختلف حالها بتغير المثال .

فإن فى الأولى فرضنا الكلام فى السفينة ، وفى هذه فرضنا الكلام فى المثـال الأرض[2] .

والرابع : أن الأكوان لو كانت مدركة لوجب فى الواحد منا أن يفصل بين المحـل الذى يكون ما فيه من الأكوان كثيراً[3] و بين المحل الذى يكون ما فيـه

(١) الكلمة غير منقوطة فى الأصل .

(٢) هكذا الأصل ويجوز أن يكون الصواب : في مثال الأرض .

(٣) فى الأصل : كثيرة .

من الأكوان أقل، كما نفصل بين ما فيه من أجزاء السواد أكثر وبين المحل الذى يكون ما فيه من أجزاء السواد قليلا .

ألا ترى أن الواحد منا يفصل بين ما هو حالك السواد وبين ماليس بحالك ، وإنما يفصل فى ذلك [لأن](1) أجزاء السواد فى أحد المحلين أكثر مما فى الآخر .

والخامس أن الكون لو كان مدركا لوجب أن نرى هيئة للمحل ، كاللون .

ألا ترى أن المحل يجب رؤيته على هذه الصفة ، كما يرى على هيئة السواد ؟ ولو كان كذلك لوجب أن تثبت المعاقبة بينه وبين الألوان — وقد علمنا خلاف ذلك .

ثم إنا نقول للشيخ أبى علىّ : لو سلمنا أن الأكوان مدركة فالقدر الذى ذكره من الفصل لا يمكن أن يستدل به إلا إذا لم يمكن(2) أن نصرف ذلك الفصل إلى أمر سوى الاختلاف . وأما ويمكن صرف ذلك إلى أمر سواه فلا متعلق له بذلك .

ونحن نقول إن ذلك الفصل بين المتحرك والساكن يرجع إلى أنه يدرك فى أحد الموضعين كونا فى الجسم بعد أن أدرك ضده ، وهو إذا أدرك متحركا وفى الموضع الآخر يدرك كونا فى الجسم بعد [٥٦ و] ما أدرك مثله أو أدرك ذلك الكون بعينه . وهو إذا أدركه ساكنا(3) .

وأما ما ذكره بعد ذلك من أن الحركة لا تبقى والسكون يبقى ، فقد بينا أن كل واحد منهما مما يبقى ، فلا معنى لإعادته .

---

(١) زدنا كلمة «لأن» طلبا لإكمال العبارة .

(٢) فى الأصل : يكن .

(٣) لاشك أنه قد سقط هنا كلام .

وأما ما ذكره من أن الحركة تولّد والسكون لا يولد فإنه لا يخلو : إما أن يريد بذلك أن الحركة تولد الحركة ،

أو يريد أنها تولد التأليف .

فإن أراد أن الحركة تولد الحركة فذلك لا يصح .

لأن الحركة لو ولّدت حركة أخرى لوجب أن تولّدها فى الجهات كلها، لأن الحركة لا جهه لها كما للاعتماد جهـة ، فلا تختص بتوليدها حركة دون أخرى ، فكان الواجب أن تولد فى الجهات كلها أو لا تولد فى شىء من الجهات .

ولأن الحركة لو ولدت حركة أخرى لكان يجب أيضا أن تولد سكونا ، لأن ذلك مذهبه ، وهو أن الحركة تولد حركة أخرى، ولا اختصاص لها بتوليد أحدهما دون الآخر، فيوجب ذلك كون المحل على صفتين ضدين .

ولأن الحركة لو ولدت الحركة لوجب فى الجسم الثقيل إذا وضعناه على اليـد ثم نزعناها من تحته من دون أن نفعل فيه حركة أن يبقى فى الجو لا ينزل ولا يتحرك، لأن المولّد عنده الحركة دون ما فيه من الاعتماد — وقد علمنا خلاف ذلك .

ولأن الحركة لو كانت مولدة لحركة لكان قد ولد الشىء ضدّه، والشىء لا يجوز أن يولد ضدّه، لأن ذلك يؤدى إلى أن يكون فى نفسه على صفة تقتضى لمـا هو عليه إيجاد ضدّه ولمـا هو عليه انتفاء ضدّه .

وهذا باطل ، لأنه يؤدى إلى حصول الذات على صفتين ضدين للنفس .

ولا يلزم النظر والعـلم ، لأن العـلم لا يستحيل اجتماعه مع النظر ، لا لأمر

يرجع إلى النظر بل لأمر آخر [٥٦ ظ] ، وهو أن النظر يقترن به التجويز والشك والعلم والقطع والبتات ؛ فلهذا يستحيل اجتماعهما .

ولأن الحركة لو ولدت حركة ، وهو الوجه الخامس ، لوجب فى الواحد منا إذا رمى حجراً صعداً أن لا يرجع إليه ، لأن الحركة تولد الحركة أبداً — وفى علمنا بخلاف ذلك دلالة على بطلان ما قال .

وهذا إنما يمكن التعلق[1] به على مذهب الشيخ أبى هاشم ، حيث قال إن العلة فى رجوع الحجر هو ما فى الحجر من الاعتماد اللازم ، فانه يمنع بعض المجتلب من التوليد ويبطله ، وهو القدر الذى يقابله ، ثم كذلك فى كل وقت بقدر ما يقبله حتى ينقضى المجتلب رأسا ، فيعود الحال إلى اللازم ، فيرجع .

وأما إذا قلنا على المذهب الصحيح إن العلة فى رجوع الحجر أن تكاثف الهواء يمنع الاعتماد من التوليد فيرجع ، فيمكن الشيخ أبا على أن يقول إن الحركة تولد الحركة ما لم يحصل هناك مانع ، فإنه يذهب عن التوليد ، كما تقولون أنتم فى الاعتماد .

فإن أراد بقوله إن الحركة تولد ، أنها تولد التأليف ، والألم والسكون بمثابتها فى أنه يولدهما ، فلا معنى لتخصيص الحركة بذلك .

وأما ما له ولأجله لايجوز أن تجتمع الحركة والسكون فى محل واحد فيوصف أحد المعنيين بأنه حركة والآخر بأنه سكون ، فليس ذلك لأنهما مختلفان ولاضدان ، ولكن لأن الجسم يستحيل فى حالة واحدة أن يكون ساكنا متحركا ، لأن معنى المتحرك هو ما يتجدد كونه كائنا فى الجهات ، ومعنى الساكن هو ما يتوالى كونه

---

(١) فى الأصل : التعليق .

(٢) الاعتماد اللازم هو اتجاه الجسم نحو مكانه الخاص به بحسب طبيعته ، والاعتماد المجتلب هو حركة الجسم على غير حكم طبيعته .

كائنا فى جهة ، فيستحيل فى شىء واحد أن يكون فى حالة واحدة مستمر الصفة ومتجدد الصفة .

وأما ما ذكره من أن الناس يضربون المثل فى استحالة الشىء باجتماع الحركة والسكون ، فيقولون[١] : هذا أبعد من اجتماع الحركة والسكون .

فالجواب : ما ينبى عن وقوع الإجماع لا يخلو إما أن يكون أهل ذلك [٥٦م و] الإجماع[٢] قد أخبروا بما علموه ، أو أخبروا بما لم يعلموه ؛ فإن أخبروا بما لم يعلموه[٣] فلا اعتبار بقولهم ، وإن أخبروا عما علموه فلا يخلو :

إما ان يعلموه باضطرار ،

أو باستدلال .

ودعوى الضرورة لا يمكن ، فيجب أن يكونوا قد أخبروا عما علموه باستدلال .

فإذا كانوا قد علموه باستدلال وأخبروا عنه فاختيار الاستيصال بالدلالة لا بالفزع إلى قولهم ...

ولا يمكن الشيخ أبا على إدعاء الإجماع فى هذا الباب لأنا نخالفه .

ثم كيف يصح ذلك وقد دل على المسألة ؟

فان قيل : ما أنكرتم من أن الساكن هو الكائن فى مكان فقط ؟

قيل له : لو كان كذلك لوجب فى الجسم ، اذا توالت الحركات أن يكون متحركا ساكنا فى حالة واحدة — وقد علمنا خلاف ذلك .

---

(١) فى الأصل : فيكون .

(٢) النص هنا مضطرب ، والغالب أنه قد سقط منه شىء .

(٣) فى الأصل : يعلموه ، وهو خطأ .

ومن الناس من ذهب إلى أن الجسم لا يجوز خلوّه من الاعتماد، وهو أبو إسحاق النصيبي [(١)]، وشبهته فى ذلك أن يقول :

قد علمنا أن الجسم يستحيل حصوله فى المكان العاشر، فلا بد أن يكون لهذه الاستحالة وجه . ولا يجوز أن يقال إن ذلك لمكان الطفر [(٢)]، لأن هـذا هو نفس الطفر فيكون تعليلا للشيء بنفسه، فإذن يجب أن تكون العـلة فى ذلك أن الحركة متولّدة عن الاعتماد، والاعتماد لا يولد إلا فى أقرب المحاذيات إليه .

والذى يدل على أن الجسم يجوز خلوه من الاعتماد هو أنا قـد علمنا أن الشيء إذا قيل إنه يستحيل خلوه من الآخر، ولم يكن الأول يولد الثانى ولا موجبا له إيجاب العلة للمعلول ولا أنه يحتاج اليه، فإنه لابد فى الأول أن لا يوجد إلا وهو على صفة، ثم لا يحصل على تلك الصفة إلا ويحصل على صـفة أخرى ، ثم لا يحصـل عليها إلا بذلك الشيء ، فيكون وجوده مضمّنا بوجوده على مثـل ما بيناه فى الجوهر والكون .

ولا يمكن أن نبـين مثل هـذا فى الاعتماد مع الجوهر ، فصـح أن الجوهر يصح خلوه من الاعتماد، لأنه ليس بينهما عُلقةٌ من وجه معقول .

وقد قيل فى الدلالة فى المسألة إنا نجد هاهنا أجساما لا اعتماد فيها، كأجسام الهواء، فكيف يمكن ادعاء [٥٦ م ظ] أن الجوهر لا يجوز خلوه من الاعتماد ؟

وقد اعترض على هـذا بأن قيل : نحن لا نسـلم أن الهواء لا اعتماد فيـه ، بل ما فى كل جزء منه من الاعتماد يكافئ بعضه بعضا، فلا توجد هناك مدافعة ولا يصدر عنه حكم، لا أنه ليس هناك اعتماد .

---

(١) أنظر التعليق فى آخر الكتاب .

(٢) يعنى بسبب الطفرة .

وقد أجيب عن هـذا بأن هذا يؤدى الى إثبات ما لا طريق الى إثباته من حيث أنه لا يصدر عنـه حكم ، فيكون ذلك فتحا لباب الجهالات ، مع أن ذلك لايحسن فى الحكمة، أن يخلق الله تعالى شيئا لايصدر عنه حكم ولا ينفصل وجوده عن عدمه، لأن ذلك يكون عبثا، والعبث قبيح، والله تعالى منزّه عن فعل القبيح.

فإن قيل : فهل يجوز من الله تعالى أن يخلق الحركة مبتدأةً[1] ؟

قيل له : نعم، يجوز ذلك .

فإن قيل : كيف يكون ذلك ؟

قيل له : قـد علمنا أن الكون فى ابتداء وجود الجوهر من فعل الله تعالى ، ويكون مبتدأً . وإنمـا قلنا : يكون مبتدأً ، لأنه لو كان متولدا لوجب أن يكون متولدا عن الاعتماد، والاعتماد إنما يولد فى المكان الثانى، وهذا لا يتصور فى ابتداء الجوهر . ولا يجوز أن يقال إن الاعتماد يولده فى الجهة، لأن ذلك يؤدى إلى أن يولد ما لا يتناهى من الأكوان، إذ لا مانع من ذلك .

ثم إن الاعتماد كما يولد الكون فإنه يولد الاعتماد، فلوكان مولدا لمـا يولده فى الحال ، لوجب أن يولد ما لا يتناهى من الأكوان والاعتمادات — وقد علمنا خلافـه .

وقد ثبت أن الكون فى ابتداء وجود الجوهر لايكون إلا مبتدأً، وما يكون من فعل القديم تعـالى مبتدأً لا يوجد إلا كذلك .

ولا يجـوز أن يوجد متـولدا ، لأن ذلك يؤدى الى أن يكون له وجهـان فى الحدوث :

---

(١) المبتدأ بمعنى ماله بداية ، أى ماوجد بعد أن لم يكن .

على سبيل الابتداء ، وعلى سبيل التوليد .

فاذا ثبت أن ذلك لا يجوز أن يكون مبتدأً ، فلو قدّرنا أن الله تعالى قدم خلق هذا الجوهر على هذا المكان فى أقرب المحاذيات إليه ، ثم خلق فيه هذا الكون الذى يختص بهذا المكان الذى قدم خلق الجوهر عليه (١) ، فينتقل الجوهر بذلك (٢) الكون إليه ، فيكون ذلك حركة مبتدأة على وجه التقدير .

فثبت [٥٧ و] بهذا أن الجوهر يجوز خلوه من الاعتماد .

فأما ما ذكره السائل من أن الجوهر لا يجوز خلوه من الاعتماد وتعليله بأن الجوهر قد علمنا أنه يستحيل وجوده فى المكان الثالث وانما استحال ذلك لأجل أن الاعتماد لا يولد إلا فى أقرب المحاذيات اليه ، فإن هذا لا يصح ؛

لأنه ليس بأن يقال : إن الجوهر يستحيل وجوده فى المكان الثالث لأن الاعتماد إنما يولد فى أقرب المحاذيات إليه ، أولى من أن يقال :

إن الاعتماد إنما يولد فى أقرب المحاذيات إليه لأن الجوهر يستحيل وجوده فى المكان الثالث (٣) ، فلا يتميز المعلّل من المعلّل به . وكل تعليل يجرى مجرى هذا فإنه يكون فاسدا ويكون بمنزلة تعليل الشيء بنفسه .

فإن قيل : فإذا فسد كلٌّ واحد من التعليلين فعلى أيهما نعتمد ؟

قيل له : نقول إنه حكم معلوم ولا علة ؛ وكم من أحكام هى معلومة ولا نعللها بشيء لأنها بأى شيء عُلِّلت فسدت (٤) !

---

(١) فى الأصل : إليه .

(٢) فى الأصل : ذلك .

(٣) فى النص هنا شطب وتصحيح ، وفى ذلك شيء من الاضطراب ، وقد أصلحناه .

(٤) فى الأصل : بأى شى علل فسد .

فصل

ثم قال رحمه الله : و إذا جاز عندكم أن تخلو الأجسام من الألوان والطعوم والروائح ، فلِمَ لا يجوز أن تخلو من الأكوان ... الى قوله فى فصل : أولستم قد وجدتم أن الأجسام يستحيل خلوها من الألوان ؟

اعلمْ أنا قد بينا أن الأجسام لا يجوز خلوها من الأكوان ، فلا معنى لإعادة القول فى ذلك ؛ والذى يحتاج الى أن يُبيَّن الآن هو أن نقول إن الجوهر يصح خلوه من اللون .

فإن قيل : فلِمَ قلتم إن الجوهر يصح خلوه من الألوان ؟

قيل له : إذا ثبت فى اللون أنه غير الجوهر وأن القادر عليهما مختار فى فعله ، فإنه يجوز أن يفعل أحدهما دون الآخر ، إذ ليس بينهما عُلقةٌ من وجه معقول .

وكل ذاتين إذا لم يكن بينهما علقة من وجه معقول فإنه يصح وجودُ أحدهما من دون الآخر .

فإن قيل : فهل يمكن التعلق[1] بهذه الطريقة فى نفى الثانى معه تعالى ؟ بأن يقال : إن القديم تعالى لوكان معه ثانٍ لكان لابد من أن يكون بينهما تعلق من وجه معقول ، فلما لم يكن بينهما تعلق من وجه معقول لم يصح إثباته .

قيل له : هذا لا يصح فى القديمين ، لأنهما إذا كانا قديمين لا يمتنع أن يقال إنه يجب وجود أحدهما لذاته ، وإنما يصح ذلك لأن كل مقدورين ليس بينهما تعلق فإنه يصح وجود [٥٧ ظ] أحدهما مع عدم الآخر .

(١) فى الأصل : التعليق .

فإن قيل : أليس [أن][1] الحياتين لا يصح وجود إحداهما من دون الأخرى ، ومع ذلك ليس بينهما تعلق من وجه معقول ؟

فكذلك لِمَ لا يجوز مثل ذلك فى مسألتنا ، بأنه لا يصح وجود الجوهر من دون اللون و إن لم يكن بينهما تعلق من وجه معقول[2] ؟ .

قيل له : ليس الأمر كذلك ، بل بينهما تعلق من وجه معقول ، وهو أن الواحد منا لا يجوز أن يكون حيا إلا بأجزاء من الجواهر ، ولا تكون الأجزاء حية إلا بأجزاء من الحياة ؛ فمن هذا الوجه بين الجزءين من الحياة والأجزاء تعلق .

فإن قيل : أليس أن الواحد منا لا يمكنه أن يفعل حركة فى يده إلا بعد أن يفعل اعتمادا يولد حركة فى عظمه وشعره ، و إن لم يكن بين هذه الحركة و بين ذلك الاعتماد تعلق ؟ .

قال الشيخ أبو رشيد : والصحيح عندى أنه يفعل أولاً اعتمادا ، ثم الحركة ؛ فيوجد الاعتماد فى العظم والشعر ، ثم تتولد عنه الحركة فى العظم والشعر واللحم . وغير ممتنع أن توجد مسببات كثيرة عن سبب واحد .

و إنما قلنا : يفعل أولاً اعتمادا ، ثم الحركة ؛ لأنه لو كان متحركا أولاً لحمه دون عظمه ، لأدى إلى حصول المباينة والمفارقة ، لأن كل جسمين تحرك أحدهما دون الآخر لابد أن تقع بينهما مباينة .

ألا ترى أن أحدنا إذا أدخل عمودا فى جراب وشدّه عليه ثم غرز العمود فى شجر أو حائط ، ثم حرك الجراب من دون العمود لابد أن تقع هناك مفاصله ؟ فكذلك فى مسألتنا لو تحرك اللحم دون العظم لوجب أن يتباينا .

(١) زيادة نعتقد أنها سقطت من الأصل .

(٢) هنا فى النص تكرار وشطب ، وقد أصلحناه .

ولأن هذا العضو صار بالاتصال كالشيء الواحد ، فلا يمكن تحريك بعضه إلا بتحريك الكل ولا يمكن تحريك الكل إلا بتحريك العظم والشعر، ولا يمكن تحريك العظم والشعر إلا بفعل الاعتماد فيهما ؛ لأن الواحد منا لا يمكنه أن يفعل فعلا فى غير محل الحياة إلا بالاعتماد .

فلهذا لم يجز تحريك يده إلا بفعل اعتماد فى عظمه وشعره .

فإن قيل : فلِمَ قلتم إن كل مقدورين، إذا كان سبيلهما [٥٨ و] ما ذكرتم، أنه إذا لم يصح وجود أحدهما من دون الآخر وجب أن يستحيل تباينهما ؟

قيل له : لأنه إذا كان سبيلهما ما ذكرنا ، وهو أن يكونا غيرين والقادر عليهما مختار فى فعلهما ، فإنه إذا لم يصح وجود أحدهما من دون الآخر فلابدّ[1] أن يكون ذلك لوجه يوجب هذه القضية ؛ وذلك الوجه هو أن يقال إن بين الجوهر و بين اللون تعلق : إمّا تعلق إيجاب أو تعلق احتياج . فإذا بينا أنه ليس بينهما تعلق وجب أن يصح وجود أحدهما من دون الآخر .

فإن قيل : فلِمَ قلتم إنه ليس بين الجوهر واللون تعلق احتياج ؟

قيل له : لو كان بينهما تعلق احتياج لكان لا يخلو :

إما أن يقال إن الجوهر يحتاج إلى اللون فى وجوده أو صفة زائدة على وجوده، أو يحتاج إليه فى حكم من أحكامه .

لا يصح أن يقال إن الجوهر يحتاج إلى اللون فى وجوده ، لأن اللون يحتاج إلى الجوهر فى وجوده ؛ فلو افتقر الجوهر إليه أدّى الى أن يحتاج كل واحد منهما إلى صاحبه ، و وجه الحاجة واحد، فيؤدّى فى التحقيق إلى احتياج الشيء إلى نفسه، إلا أنه يكون بواسطة صاحبه .

---

(١) فى الأصل : ولا بد .

فإن قيل : نحن نقول إن الجوهر يحتاج إلى اللون فى وجوده ، واللون يحتاج الى تحيز الجوهر ؛ فقد اختلف وجه الحاجة .

هذا كما نقول إن الكون يحتاج الى الجوهر فى وجوده ، والجوهر يحتاج الى الكون فى كونه كائنا ، فقد اختلف وجه الحاجة — فكذلك فى مسألتنا .

فالجواب : ولا سواء[1] ، لأن الجوهر اذا احتاج الى اللون ، فاللون يحتاج الى تحيز الجوهر ، وتحيزه يحتاج الى وجوده ؛ فقد عاد الأمر الى أن اللون محتاج الى وجود الجوهر بواسطة .

وليس كذلك ما قلناه ، لأن الجوهر يحتاج الى الكون فى كونه كائنا ، والكون يحتاج الى ذات الجوهر .

ولا نقول : إن الجوهر فى وجوده يحتاج الى أن يكون كائنا فى جهة معينة ، حتى إذا كان فى كونه كائنا فى جهة معينة يحتاج الى الكون ، عاد الأمر الى أن يكون محتاجا فى وجوده الى الكون ، وان كان بواسطة كونه كائنا فى جهة معينة .

دليل آخر على أن الجوهر [٥٨ ظ] لا يحتاج فى وجوده إلى اللون ، وهو أنه لو احتاج فى وجوده إلى اللون لوجب أن يصح وجود اللون من دون الجوهر ، لأن هذا هو الواجب فى المحتاج والمحتاج إليه ، وهو أنه يصح وجود المحتاج إليه من دون المحتاج ، كما بينا فى العلم والقدرة أنهما يحتاجان فى وجودهما إلى الحياة ، فلا جرم أنه يصح وجود الحياة من دونهما ؛

فكذلك يجب ها هنا — وقد علمنا خلاف ذلك .

---

(١) أى أن الأمرين ليسا سواء .

دليل آخر، وهو أنه لو احتاج إلى اللون، وقد علمنا أن اللون يقع على المتضادّ والمتماثل، فيعود الأمر إلى أن يكون الشيء محتاجا إلى الضدّين، وذلك لا يجوز ، لأنه يقتضى اجتماعهما — وذلك محال .

ولا يلزم على هـذا التأليف ، من حيث أن التأليف يحتاج الى المجاورة ، لأنا نقول إنه يحتـاج الى أن يصير المحلّان له بمنزلة محل واحد ، ولو تم ذلك من دون المجاورة ومن دون اختصاص هـذين المحلين بصفتين ضدّين ، لكان يصح وجود التأليف، وإن لم يكن هناك مجاورة أصلا .

فإن قيل : أليس أن إرادة حدوث الشيء تحتاج الى العـلم بصحة حدوثه ، ثم أضداد العلم تقوم مقام العلم فى ذلك كالاعتقاد والظنّ ؟ فكذلك لِمَ لا يجوز مثله فى مسألتنا ؟

فالجواب : أنا لا نقول إن الإرادة تحتاج الى العلم بصحة حدوث المراد ولا الى أضداد العلم، وإنما الواجب فى ذلك أن لا يكون المريد ساهيا ولا فى حكم الساهى. فإن صح أن لا يكون ساهيا ولا فى حكمه من دون العلم أو الاعتقاد أو الظنّ صح كونه مريداً .

ولهـذا يصح أن يكون أحدنا مريدا مع الشك فى صحة حدوث المراد ، كما تصح الكراهة مع الشك ، وكذلك الفكر مع الشك .

إلا أن هذا ليس بقوى ، لأن لقائل أن يقول : ما أنكرتم أن الجوهر يحتاج فى وجوده إلى اللون ويكون وجوده مشروطا بوجود اللون ؟

ثم اللون، وإن كان يقع على الأضداد والمتماثلات[1] فإن بعض الألوان يقوم مقام البعض فى كونه مصححا لوجود الجوهر ، كما أنتم تقولون إن انتفاء السواد عن

(١) فى الأصل : المتماثل .

المحـل مشروط بطروء البياض عليـه ، ثم الحمـرة والخضرة يقومان مقام البياض فى هذا الباب وكذلك مثله فى مسألتنا .

وهذه الدلالة تضعف من هذا الوجه .

وأما الكلام فى أن الجوهر لا يحتاج إلى اللون فى صفة زائدة على وجوده فهو أن صفات الجوهر ماعدا الوجود ثلاث : كونه جوهرا ومتحيزا وكائنا [٥٩ و]

أما كونه جوهرا فلا يصح أن يقال إنه فى تلك الصفة يحتاج إلى اللون ، لأن تلك الصفة تثبت فى حال العـدم ولا لون هناك ولأن تلك الصفة ذاتية ، فكيف يصح أن يقال إنها تقف على وجود اللون ، وصفة النفس لا تقف على شرط منفصل ؟ .

ولأن اللون لابد أن يكون له أيضا صـفة ذاتية ، فليس بأن يقال إن الجوهر يحتاج إلى اللون فى صفة ذاته أولى من أن يقال [أن][1] اللون يحتاج إلى الجوهر؛ لأنه لا مزية لإحدى الصفتين على الأخرى ، لأن كل واحدة[2] منهما للذات .

ولا يصح أن يقال إنه يحتاج إلى اللون فى صفة التحيز ، لأن ذلك لا يخلو: إما أن يقال إن التحيز موجب عن اللون ، ككون الجوهر كائنا فى جهة يكون موجبا عن اللون ، أو يقال إنه مشروط به .

لا يصح أن يقال إن التحيز يكون موجبا عن اللون ، لأن ما هو عليه فى ذاته يؤثر فيه ، وهو كون الجوهر جوهرا ؛ فمع أن صفة النفس تؤثر فيه لا يصح أن يقال إنه يقف على معنى هو لون .

---

(١) زيادة من عندنا .

(٢) فى الأصل : واحد .

ولأن هذه الصفة لو كانت موجبة عن اللون لوجب أن لا يصح تعاقب الألوان عليها، وحالها كما كانت لم تتغير . ولأن اللون يحتاج فى وجوده إلى تحيز الجوهر، فكيف يصح أن يقال فى تحيز الجوهر إنه يحتاج إلى اللون ؟ .

ولا يصح أن يقال إنه يكون مشروطا بوجود اللون، لأنه مشروط بوجود الجوهر .

إلا أن لقائل أن يقول : لِمَ لا يجوز أن يكون مشروطا بهما جميعا ؟ .

ولأنه لو كان مشروطا بوجود اللون لوجب أن يكون مشروطا بنوع منه . وقد علمنا أنه ما من لون إلا و يصح وجوده فى الجوهر، وحاله فى التحيز كما كان لم يتغير .

ولأن اللون وجوده مشروط بتحيز الجوهر، فكيف يصح أن يقال إنه يحتاج إلى اللون فى كونه كائنا ؟ لأن كونه كائنا إنما يكون لمكان الكون، فلا يجوز مع هذا أن يكون لمكان اللون ، لأن ذلك يؤدى إلى أن تكون الصفة الواحدة مستحقة عن علتين مختلفين — وذلك لا يجوز .

ولأن كون الجوهر كائنا لو كان لمكان اللون لما صح تعاقب الألوان عليه وهو فى جهة واحدة ، كما لا يصح تعاقب الأكوان عليه وهو فى جهة واحدة .

ولأن كونه كائنا لو كان لمكان اللون لما صح تنقله فى الجهات ولونه لون واحد[1]، كما لا يصح تنقله فى الجهات وكونه كون واحد[2].

(١) فى الأصل : وكونه لونا واحدا ، مع تصحيح كونه بجعلها : لونه . وقد صححنا العبارة نحو يا هنا وفى العبارة التالية مباشرة .

(٢) فى الأصل : كونا واحد .

ولأن كونه كائنا لوكان لمكان اللون لوجب أن تتعدد الألوان بحسب [٥٩ ظ] تعدد المحاذيات وأن تكون الألوان بلا نهاية كما أن الأكوان تتعدد بحسب تعدد المحاذيات وأن تكون هى بلا نهاية .

وأما الكلام فى أن الجوهر لايحتاج إلى اللون فى حكم من أحكامه فهو أن أحكام الجوهر لاتخلو: إما أن تكون احتماله العرض، وإما أن تكون صحة إدراكه بحاستين ، وإما أن تكون منعه لغيره أن يكون بحيث هو .

ولا يجوز أن يقال إن الجوهر يحتاج إلى اللون فى احتماله للعرض ، لأن احتماله للعرض إنما هو لمكان التحيز .

ألا ترى أنا لو قدرنا تحيزه وخلوه من اللون لكان حال الجوهر فى احتماله للعرض كحاله إذا كان هناك لون .

ولأنه لا يخلو :

إما أن يقال إنه يحتاج إلى اللون فى احتماله للون .

وإما أن يقال إنه يحتاج إلى اللون فى احتماله لعرض آخر .

لا يجوز أن يقال إن الجوهر يحتاج إلى اللون فى احتماله للون ، لأنه يحتمل ضدين ويحتمل ما لا يتناهى ، فكان يجب أن يوجد ضدان ويوجد ما لا يتناهى .

ولا يصح أن يقال إنه يحتاج إلى اللون لاحتماله لعرض آخر ، لأنه ليس بأن يقال إنه يحتاج إلى اللون لاحتماله لعرض آخر أولى من أن يقال إنه يحتاج إلى العرض لاحتماله للون ، فلا يتميز الشرط من المشروط .

ويؤدى إلى أن يكون كل واحد منهما مشروطا بصاحبه — وذلك لا يصح .

ولا يصح أن يقال إنه يحتاج إلى اللون فى صحة إدراكه بحاسة البصر ، لأن إدراكه بحاسة البصر لمكان التحيز .

ألا ترى أنا لو قدّرنا خلوه من اللون لكان حاله فى باب الإدراك له كحاله وفيه لون ؟ .

يبين ذلك أن إدراكه بحاسة اللمس لا يقف على وجود لون، فكذلك إدراكه بحاسة البصر يجب أن لا يقف على وجود لون .

ولا يصح أن يقال إنه يحتاج إلى اللون فى منعه للغير أن يكون بحيث هو، لأن ذلك لمكان التحيز . ولهذا لو قدّرنا تحيزه وخلوه من اللون لكان حاله فى باب المنع لغيره كحاله وفيه لون .

ولأن ذلك كالحقيقة للتحيز، فلا يجوز أن يقف على شرط [٦٠ و] منفصل كصحة[1] الفعل، لما كان من حكم القادر الذى تظهر به هذه الصفة، وكان كالحقيقة فيه، فإنه لا يجوز أن يقف على شرط منفصل .

إلا أن لقائل أن يقول : ما أنكرت أن هذا الحكم و إن كان كالحقيقة لهذه الصفة من حيث أنها تظهر، فقد يقف على شرط منفصل، وهو زوال المنع .

ولأن هذا الحكم الذى هو منعه للغير لو كان مشروطا بوجود اللون لوجب أن يكون مشروطا بنوع واحد من الألوان، ومتى زال بطل هذا الحكم — وقد علمنا أن أى لون وجد فى الجوهر فهذا الحكم ثابت .

إلا أن هذا إنما يمكن الاعتماد عليه إذا ثبت أن وجود اللون علة فى حصول هذا الحكم للجوهر، ولا يمكن أن يبين ذلك .

فثبت بهذه الجملة أن الجوهر لا يحتاج إلى اللون، لا فى وجوده ولا فى صفة زائدة عليه ولا فى حكم من أحكامه ؛ فلم يبق إلا أن يقال إنه يحتاج إليه لأنه يوجبه إمّا إيجاب العلة للمعلول أو إيجاب السبب للسبب — فيجب أن نبين ذلك .

(١) فى الأصل : لصحة، وفوق اللام كاف .

أما الكلام فى أن الجوهر لا يجوز أن يوجب اللون إيجاب العلة للمعلول فهو ما قد ثبت أن العلل إنما توجب الصفات والأحكام سوى الوجود، إذ قد ثبت أن الوجود فى المحدثات بالفاعل، ومعلول العلة لا يتعلق بالفاعل لأن إيجابها لمعلولها لما يرجع إلى ذاتها .

ولأن العلة لا توجب الحكم للمعلول إلا مع غاية الاختصاص، وذلك لا يتم إلا إذا كان المعلول موجودا[1] .

ولأن الجوهر لو كان علة فى اللون، وقد علمنا أن حاله مع أحد الضدين كحاله مع الآخر، فيلزم أن يوجب الضدين وأن يوجب ما لا يتناهى من الألوان لفقد الاختصاص — وقد علمنا خلافه .

ولأن الجوهر لو كان علة فى اللون لوجب أن يوجب جنسا واحدا من الألوان، إذ لا يجوز أن يوجب الشىء وضده — وقد علمنا أنه ما من لون إلا ويصح أن يوجد فى أى جوهر كان .

وبعد، فإن الجواهر متماثلة فيجب أن يشترك الجميع فى توليد لون واحد، لأن تماثل العلل يقتضى تماثل معلولاتها — وقد علمنا خلاف ذلك .

وأما الكلام فى أن الجوهر لايجوز أن يوجب اللون إيجاب السبب للمسبّب [٦٠ ظ] فلأن الجوهر لو كان مولدا للون لوجب أن يختص بتوليد نوع واحد من الألوان، ولا يجوز أن يولد الشىء وضدّه — وقد علمنا خلاف ذلك . ولأن حال الجوهر مع أحد الضدين من الألوان كحاله مع الضد الآخر، فكان يجب أن يولد الضدين وأن يولد مالايتناهى فى وقت واحد، إذ لا مانع من ذلك لفقد الاختصاص .

---

(١) هكذا العبارة فى الأصل .

ولا يلزم عليه الاعتماد ، لأنه مختص بالتوليد فيما يليه من الأماكن لاستحالة الطفر على الجواهر . ولا يمكن أن يشار إلى مثل هـذا الاختصاص فى الجوهر مع اللون .

ولأن القول بأن الجوهر يولد اللون يؤدى إلى أحد أمرين :

إما أن يقال إن الجوهر يصح خلوه من اللون ، .

وإما أن يلتبس ما يفعله الله تعالى مبتدأً بما يكون متولداً من الجواهر .

بيان ذلك أن من حق السبب أن يصح وجوده ، ثم يعرض عارض فيمنع من التوليد .

فإذا كان الجوهر سببا فى اللون لوجب أن يقال إنه يجوز أن يوجد الجوهر فيعرض عارض فيمنع من توليد اللون .

ثم ذلك المانع إن كان غير اللون ، فيكون الجوهر قد خلا من اللون ،

وإن كان المانع لونا آخر خلقه الله تعالى فيه ابتداءً ، قلنا : ما أنكرتم أن ذلك اللون متولد عن الجوهر ؟ فلا سبيل لكم إلى معرفة أن ذلك اللون مبتدأ من فعل الله تعالى .

فلا بد إذن من القول بخلو الجوهر من اللون لحصول الالتباس بين ما يفعله الله تعالى مبتدأ وبين ما يكون متولدا عن الجوهر ، وإلا وجب أن يقال بأن السبب لا يعرى من التوليد .

وبعد .. فإنه لا يمكن أن يقال إن الجوهر يختص بتوليد نوع من اللون ، لأنه ما من لون يشار إليه إلا ويصح أن يوجد فى الجوهر . فيجب أن يصح

تولد كل لون من الجوهر ، فلا يكون إذن ما يفعله الله تعالى مبتدأً فيه مانعا من التوليد، فلا يخرج من التوليد أبداً . وفيه إخراج للسبب من كونه سببا و إلحاق له بالعلة، لأن السبب من حقه أن يوجد فيعرض عارض يمنعه من التوليد ، والعلة لا تخرج من الإيجاب مع الوجود؛

فثبت [٦١ و] بهـذه الجملة صحة خلو الجـوهر من اللون ، إذ ليس بينهما عُلقة من وجه معقول .

فصــل

ثم قال رحمه الله : أولستم قد وجدتم هذه الأجسام لا يستحيل خلوها من الألوان الآن ، فلِمَ لا يجوز أن يكون حالها كذلك أبدا ؟

اعلم أن الاعتماد على هذه الطريقة فى أن الجسم لا يجوز خلوه من اللون لا يصح ، وهم يوردونها على وجهين :

أحدهما : أن يقال إن الجسم لما استحال خلوه من اللون الآن فكذلك فيما مضى من الزمان .

والثانى : أنه لما استحال اجتماع لونين فى محل واحد، فكذلك خلو المحل عنهما .

أما الأول : فإنه لا يصح ، لأن لقائل أن يقول : لماذا جمعت بين استحالة خلو الجسم من اللون الآن و بين استحالته فيما مضى، وما أنكرت أنه يستحيل الآن لأنه باق ، ولا يحتاج فى وجوده إلى أمر آخر ، وكل ما يكون باقيا لا يحتاج فى وجوده إلى أمر آخر فإنه لا ينتفى إلا بالضدّ، وضده كهو[1] فى كونه باقيا فلذلك استحال خلوه الآن ، وهذه المعنى غير موجود فيما مضى من الزمان، فمن أين أنه يستحيل خلوه عنه فيما مضى ؟

هذا كما نقول إن الجوهر استمر عدمه فيما لم يزل ، ثم لم يجب أن يكون ذلك لمعنى وعلة .

وأما إذا وجد وتجدد عدمه فإنه لا بد أن يكون تجدد عدمه لمعنى وعلة .

ثم إن هذا الجمع لو تعلق بمجرد الوجود فانه يلزمه مالا قبل له به، لأنه إذا قال إن الجسم لا يجوز خلوه من اللون لأنا وجدناه يستحيل خلوه [الآن] منه فإنه يلزمه أن يقول إن الحيوان لا يوجد إلا من ذكر وأنثى ، لأنه لا يجده الآن إلا كذلك .

---

(١) أى : مثله .

ثم قـد علمنا أن الله تعالى خلق آدم لا من ذكر ولا أنثى، وأنه خلق عيسى ابن مريم من أنثى ؛

ثم يلزم مذهب الدهرية :

فانهم يقولون : ما وجدنا ليلا إلا وقـد يليه نهار، وما وجدنا بيضة إلا من دجاجة ولا دجاجة إلا من بيضة .

ثم إن هـذا إنما يصح أن لو سـلمنا استحالة خلوه من اللون الآن ؛ ونحن لا نسلم بذلك ، بل نقول إن بعض الأجسام يجوز أن تكون خاليـة من اللون ، كالأجسام الغير(١) يجـوز أن تكون خاليـة [٦١ ظ] من اللون ، ويجوز أن يكون ما فيه من اللون قـد اختلط محالّها على وجه لا يتأتى منا ؛ ولهـذا تناهى إدراكنا في التناقص ،

فلا يخلو إما أن يكون لأجل أن هـذه الأجسام لا لون فيها أو يكون ما فيها من الألوان قد اختلطت محالها بعضها ببعض .

ألا ترى أن المحل الأسود الحالك يكون أقوى على الإدراك مما ليس بحالك، وإنما وجب ذلك لأجل أنا قد(٢) شاهدنا جوهرا فيه لون لا يكون كمشاهدتنا إياه لا لون فيه في أن الإدراك في الأول يكون أقوى .

وعلى الجملة إن تناقص الإدراك يكون لأحد وجهين : إما لعدم اللون أو لاختلاطه .

وأما ما ذكره من أنه لو جاز خلو الجسم من اللون لجاز اجتماع الألوان فيه، فإنه لا يصح ، لأنا نقول لهم : فبأى علة قستم الخلو على الاجتماع ، وما أنكرتم من الفرق بينهما ؟

---

(١) هكذا الأصل ، ولا نقط على الغين ، فيظهر أنه قد سقط كلام ، والمعنى مفهوم مما يلي .

(٢) هكذا الأصل . ويجوز أن تكون : إن ، إذا — أو نحو ذلك .

ثم إن ماله ولأجله يستحيل الاجتماع هو تضادهما على الوجود، وليس كذلك في العدم، لأن العدم لا تضاد فيه . ألا ترى أن الأحمر قد عدم عنه السواد والبياض وبمثله يستحيل اجتماعهما .

فإن قيل : هلا قطعتم بأن ها هنا أجساما خالية من اللون، كما ذهب إليه الأوائل[١]، وذلك[٢] نحو الماء والهواء ؟

وشبهتهم هي أنهم قالوا : قد علمنا أن الماء يتلون بلون الآنية والنار تتلون بلون الوقود . وهذا يدل على أنه لا لون لها .

والجواب أن هذا لا يصح، لأن ذلك إنما يوجب لأجل أن الشعاع يتصل بالماء والآنية لما كانت الآنية صافية كالزجاج ونحوه فالشعاع يتصل بهما جميعا، فلهذا ترى الماء كأنه بلون الآنية — وهكذا في الوقود والنار .

فإن قيل : فهل تقطعون على أن ها هنا أجساما خالية من الطعم والرائحة ؟

قلنا : كذلك نقول، وذلك كأجسام الهواء، فإن الواحد منا يستنشق الهواء ومع ذلك لا يجد له طعما ولا رائحة . وكذلك ظاهر الاجاصة وظاهر العنبة، فإنه لا يجد لها طعما ولا رائحة .

والأصل في هذا الباب أنه لا يعتبر في إدراك الطعوم والروائح سوى المجاورة بين محلها وبين الحاسة لها، فإذا جاورت هذه الأجسام هذه الحواس فلو كان فيها طعم ورائحة وجب أن يدرك .

فإن قيل : فلم قلتم ذلك ؟

---

(١) المقصود بالأوائل هم الفلاسفة القدماء .

(٢) في الأصل : وكذلك .

قيل له : لأن المدرَك حاصل على الصفة التى لو أُدرك لما أُدرك إلا على تلك الصفة والموانع [٦٢ و] مرتفعة واللبس زائل .

ولو لم تدرك والحال ما ذكرناه لأدى إلى نقض حقيقة المدرك والمدرك وما يدرك به .

فعلم بهذا أن هذه الأجسام لا طعم فيها ولا رائحة .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الواحد منا إنما لا يدرك الطعم والرائحة فى هذه الأجسام من الهواء وغيره لقلة ما فيها من الطعم ، لا لأجل أن لا طعم فيها ولا رائحة ؟

قيل له : لو كان ها هنا منع وعلة وجب أن يكون معقولا — وقد علمنا أنه ليس هناك أمر معقول يجعل منعا وعلة .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الواحد منا إنما يدرك الطعم والرائحة فى هذه الأجسام التى هى أجسام الهواء وغيره لقلة ما فيها من الطعم والرائحة ، لا لأنه ليس فيها طعم ورائحة ؟

قيل له : القلة لا تمنع من الإدراك ، وإنما يكون لها تأثير إذا كان هناك أجزاء منها طعم أو رائحة مخالف لهذا الطعم أو الرائحة ، ويكون ذلك أكثر .

وأما إذا كان القليل من ذلك خالصا فهو كالكثير فى صحة الإدراك له .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الواحد منا إنما لا يدرك فى أجسام الهواء الطعوم والرائحة للعادة والإلف ؟

قيل له : الإلف والعادة لا تأثير لها فى المنع من الإدراك . ألا ترى أن الواحد منا قد اعتاد إدراك الضوء والظلمة ، ومع ذلك فإنه يدركهما ، وكذلك يدرك الأصوات وأجسام الأرض لمسا ورؤية ، وإن كان قد أعتاد ذلك ؟

وكذلك يدرك الطعام والشراب اللذين قد ألفهما .

اعلم إن الذى يدل على أن الجسم يجوز خلوه من الطعم والرائحة فإنه يدل على أنه يجوز خلوه من اللون، لأن الطريقة فيهما واحدة والشبهة فيهما واحدة؛ وماهذا سبيله لا يجوز أن يفصل بينهما .

دليل آخر على أن الجسم يجوز خلوه من اللون ، ما قد ثبت أن هذه الأجسام الكثيرة قد خلت من الأصوات ، مع أنها تحتملها . فكذلك(١) وجب أن يجوز خلوها من اللون مع أنها تحتمله .

فان قيل : ما أنكرتم أنه إنما يخلو من الصوت ، لأن الصوت وجوده مشروط بالمصاكّة ، وهى عبارة عن تأليف واقع بين جسمين صلبين عقيب حركات متواليات أو حركات [٦٢ ظ] تقل فيها السكنات ، بخلاف اللون فإنه لا يحتاج إلى مثل هذا الشرط .

والجواب أن الأمر ليس كذلك ، لأنا قد بينا فيما تقدم أن الصوت يفتقر فى وجوده إلى أزيد من المحل ، كاللون ، فلو صح خلو الجسم من الصوت فكذلك اللون .

فإن قيل : نحن نقول فى اللون مثل ما تقولون فى الجوهر مع الكون ، فإنكم تقولون : إن الجوهر لا يجوز خلوه من الأكوان ، من مثل ومن ضده ، وإنما لا يجوز ذلك لأنه يحتملها فلذلك وجب أن يجوز خلوه من الألوان من مثل ومن ضد لأنه يحتملها .

قيل له : ولا سواء ، لأن الجوهر إنما لا يجوز خلوه من الأكوان ، لأنه لا يوجد إلا وهو متحيز، ولا يكون متحيزا إلا وهو كائن، ولا يكون كائنا فى جهة

(١) فى الأصل : فلذلك .

إلا بكون . فيكون وجود الجوهر مضمنا بوجود الكون .

ولا يمكن أن يقال مثل ذلك فى الجوهر مع اللون، لأنه لا يجوز أن يقال : إن الجوهر لا يوجد إلا وهو على صفة، ثم لا يحصل على تلك الصفة إلا و يجب أن يحصل على صفة أخرى، ثم لايحصل على تلك الصفة الأخرى إلى لمعنى[١] هو لون، كما بينا فى[٢] مثل ذلك فى الجوهر والكون .

فان قيل : نحن نقول إن الجوهر لا يوجد إلا وهو يُرى، ولا يرى إلا وهو على هيئة، فيجب أن يرى على هيئة اللون .

قيل له : أما ما ذكرته من أن الجوهر لا يوجد إلا وهو مرئى، فإنه مسلّم؛ لأنه لا يوجد إلا وهو متحيز . فإنما يرى على صفة التحيز .

وأما ما ذكرته أنه لا يرى إلا وهو على هيئة فغير مسلّم، لأن معناه أنه لا يرى إلا وفيه لون، وذلك لا يسلّم .

فإن قيل : أفتقولون إن الجوهر إذا خلا من اللون يرى على سبيل القطع ؟

قلنا : نعم، كذا نقول؛ لأن الجوهر إنما يرى عندنا لمكان التحيز، فإذا وجد وجب كونه متحيزا، فيجب أن يرى لأنه قد حصل على صفة يصح أن يرى عليها، والرائى حاصل على صفة يرى عليها، إذ لا يجوز أن يحصل الرائى والمرئى على ما يدرك كل واحد منهما من الصفة، ثم لا يحصل الإدراك، لأن ذلك يقدح إما فى كون الرائى مدركا و إما فى كون المرئى مدرَكا .

فان قيل : ما أنكرتم أنه لا يرى إذا لم يكن فيه لون، فيكون فقد اللون علة مانعة من الإدراك ؟

---

(١) يمكن قراءتها فى الأصل : بمعنى . (٢) لاشك أن " فى " زائدة .

فالجواب أن ما يكون منعا من الإدراك لا بد أن يكون له تأثير إمّا فى الرائى أو فى المدرَك أو فى تمـام الحاسة — وقد علمنا أن [٦٣ و] فقد اللون لا تأثير له فى شيء مما ذكرنا، فلا فرق بين اشتراطه و بين اشتراط وجود جبل[1] فى الصين فى أنه لا حكم له .

فإن قيل : الواحد منـا يفصل بين إدراك الجوهر لمساً وبين إدركه رؤيةً ، فيجب أن يكون أحد الإدراكين مفارقا للآخر، وهو أنه يدركه فى إحدى الحالين على لون وفى الحالة الأخرى على صفة التحيز .

ولو كان كما ذكرتم يدركه فى الحالين جميعا على صفة التحيز لوجب أن لا يفصل بين الإدراكين .

قيل له : نحن نقول : إن هذا الفصل فى إدراك الجوهر إذا لم يكن فيه لون إنما يكون لاختلاف الطريق إلى الإدراك ، لا لاختلاف المدرك . وأما المدرك فيدركه فى الحالين على صفة التحيز، إلا أن الطريق فى إحدى الحالين حاسة النظر وفى الحالة الأخرى اللمس .

وغير ممتنع أن يحصل الفصـل لاختلاف الطريق ، و إن كان الشيء فى نفسه متجانسا كما نقول فى العلم الضرورى والمكتسب إنه يقع الفصل بينهما لاختلاف طريقهما، و إن كانا من جنس واحد .

فإن قيل : أليس أن الجسم إذا وجد فيـه لون لم يكن موجودا فيه من قبل فانه يتغير عما كان عليه، ولا يجوز أن يتغير إلا و يكون قد انتقل من حال إلى حال وهيئة إلى هيئة — وهذا يقتضى وجود لون فيه من قبل ؟ .

---

(١) غير منقوط فى الأصل .

والجواب : أن قولك إن الجسم تغير فسلّم، لأنه بوجود اللون يحصل على حال أو حكم . وقولك : انتقل من حال وهيئة إلى حال وهيئة فغير مسلم .

و إن أردت بذلك أنه يقوى على الإدراك فسلم، لأن الجوهر إذا لم يكن فيه لون لا يكون حاله فى الإدراك كحاله وفيه لون .

فإن قيل : إنه إذا وجد فيه لون لابد من أن ينتفى عنه معنى من المعانى .

والجواب : أنا لا نسلم أنه ينتفى [عنه] معنى من المعانى بوجود اللون .

و إن أردت بذلك أمرا آخر، وهو أنه يحصل على هيئة لم يكن عليها من قبل، فذاك مسلم .

فإن قيل : أنتم كما تجوزون خلو الجوهر من اللون فى ابتداء وجوده ، فلم لا يجوز أن يخلو منه بعد وجوده ؟

قيل له : لأن [٦٣ ظ] اللون مما يجوز عليه البقاء .

وقد ثبت أن الباقى لا ينتفى إلا بالضدّ أو ما يجرى مجرى الضد . وضده كهو فى البقاء، فوجب أن يستحيل خلوه من اللون .

فإن قيل : ما أنكرتم أن فى المقدور لونا مخالفا لهذه الألوان لايجوز عليه البقاء، فيوجد ذلك اللون فى الجوهر عقيب هذا اللون المعقول، فينتفى هذا اللون المعقول بطروء ذلك ثم ينتفى فى الثانى، كالصوت، فيبقى الجوهر خاليا من اللون، وخاصة على مذهبكم، لأنكم تجوزون أن يكون فى المقدور ألوان غير ما نشاهده ؟

فالجواب عن هذا السؤال من وجوه :

أحدها أنه قيل : لو كان فى المقدور لون مخالف لهذه الألوان لوجب فيه أن يجوز عليه البقاء كما يجوز البقاء على هذه الألوان ، لأن بقاء الشيء معال بجنسه وقبيله .

إلا أن هـذا الجواب لا يصح ؛ لأن لقـائل أن يقول : ما أنكرت أن بقاء الشيء لا يكون معللا بجنسـه ؟ ألا ترى أن الاعتماد اللازم يجوز عليه البقاء [دون المجتلب][1] مع أن جنسهما واحد ؟

الثـانى من الجواب هو أنه قيل إن مخالفة هذا اللون لسائرالألوان ليس بأكثر من مخالفة بعضها لبعض . وهذه الألوان مع اختلافها مشتركة فى صحة البقاء عليها، فكذلك هذا اللون أيضا .

إلا أن هـذا يشكل أيضا بالاعتماد ، لأن لقائل أن يقول : أليس أن هـذا الاعتماد المجتلب يخالف اعتمادين لازمين ، فمخالفته ليست بأكثر من مخالفـة أحد اللازمين للآخر ، ثم لا يجب فى هـذه الاعتمادات المختلفـة أن تكون باقية كبقاء الاعتمادين اللازمين؟ فكذلك هاهنا .

والثالث أنه قيل فى الجواب عنه : قد علمنا أن كل عرضين ضدين على محل فإنه يجب أن يكون كل واحد منهما كصاحبه فى صحة البقاء عليه واستحالته . فإذا صح البقاء على أحدهما أو استحال وجب أن يكون الآخر بمباينة[2]، حتى إذا كانا باقيين يصح من كل واحد منهما أن يعاقب صاحبه .

إلا أن هـذا إذا حقق فإنه يرجـع إلى الاعتماد على مجرد الوجود ، والاعتماد [٦٤ و] على مجرد الوجود لا يصح .

فثبت بهذه الجملة أنه لا يمكن الاعتماد على شيء من هذه الوجوه . فالواجب أن نتوقف ثم لا نصرف شيء من الأصول .

---

(١) زيادة من عندنا نعتقد أنها سقطت من الأصل .   (٢) الكلمة غير منقوطة فى الأصل .

باب

القول فى حدوث الأعراض

ثم قال رحمه الله : فلم قلتم إن هذه المعانى محدَثة ؟ وما أنكرتم أنها قديمة ؟ ...
إلى قوله فى فصل آخر : ولم قلتم إن هـذه الذوات لا يجوز أن تتغير عما هى عليه من الأوصاف الذاتية ؟

أما الكلام فى أن هذه المعانى محدثة فما قد ثبت أنه ما من معنى من هـذه المعانى إلا وينتفى بالضد أو ما يجرى مجرى الضد ، والقديم لا يجوز عليـه العدم والبطلان .

فإن قيل : فلم قلتم فى هـذه المعانى إنه ما من شىء منهـا إلا وينتفى بالضـد أو ما يجرى مجراه ؟

قيل : قد علمنا أن الجسم المجتمع إذا فرق خرج من أن يكون مجتمعا ، فلا يخلو ما كان فيه من الاجتماع :

إمّا أن يكون باقيا فيه كما كان ويكون منتقلا عنه الى جسم آخر ،

أو يكون زائلا منتفيا .

فاذا بينا أنه لا يجوز أن يكون باقيا فيـه ولا منتقلا عنه الى جسم آخر لم يبق الا أن يكون زائلا منتفيا .

اعلم أن الكلام فى هـذه الدلالة لا يتمّ الا بعـد أن نبين أن العلل لا يجـوز أن توجد لا فى محل ، وأن ايجابهـا الحكم لمعلولاتها لا يكون بطريقـة المجاورة ، كما ذهب اليه بعضهم .

والدليل على أن العلة لا يصح وجودها لا فى محل ، فنفرض الكلام مثلا فى الاجتماع والافتراق فنقول :

الاجتماع لو وجد لا فى محل لم يكن بأن يجتمع به بعض الأجسام أولى من سائرها ، لأن حاله مع بعضها كحاله مع سائرها ؛ فكذلك الافتراق لفقد الاختصاص .

وهذا يوجب أن تكون الأجسام : إما مجتمعة لا مفترق فيها ، وإما مفترقة لا مجتمع فيها .

وفى علمنا أن الأجسام بعضها مجتمع وبعضها مفترق دلالة [٦٤ ظ] على فساد ما قالوه .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الاجتماع الموجود لا فى محل وإن كان حاله مع سائر الأجسام على سواء إلا أنه يختص بالإيجاب لبعض الأجسام دون بعض ، كما تقولون أنتم فى إرادة القديم إنها توجد لا فى محل ثم تختص بالايجاب للقديم تعالى ، مع أن حالها مع القديم تعالى كحالها مع سائر الذوات ؟ .

قيل له : ليس الأمر كذلك ، لأن العلة لابد من أن يُعتبر فى إيجابها الحكم نهايةُ الاختصاص بالمعلول .

وقد علمنا أن تلك الإرادة يجوز أن يحصل لها من الاختصاص بنا أزيد من وجودها لا فى محل ، بأن تحل فينا ، لأنا مما يصح الحلول فيه . فلا يكفى فى الاختصاص بنا مجرد الوجود .

وليس كذلك القديم تعالى ، لأنه يستحيل فيه الحلول ، فاعتُبر فى الاختصاص به وجهٌ آخر . وليس ذلك إلا اشتراكهما فى كيفية الوجود ، وهى أن توجد هى

لافى محل كما أن القـديم تعالى موجود لافى محل ، إذ ليس فى اختصاصها به أمر زائد على هـذا ؛ فكانت الإرادة اذن بإيجاب الحكم للقـديم تعالى دون غيره من الأحياء أولى .

وليس كذلك الاجتماع الموجود لافى محل ، لأن حاله مع سائر الأجسام على سواء . فلو أوجب حكما لواحد لأوجبه للجميع ، فيلزم ما ذكرناه .

ولأنا نعلم أن أحدنا لا يمكنه أن يفعـل الاجتماع وكذلك الافتراق الا بعد أن يماس محليهما أو يماس ما ماسهما .

ولو كان الاجتماع والافتراق لا يحلان المحل لكان يجب أن يصح من الواحد منا أن يخترع الاجتماع وكذلك الافتراق من دون أن يجاور بين محـل قدرته وبين ما يجمعه من الأجسام أو يفرقه — وفى علمنا بخلاف ذلك دلالة على فساد ما قالوه .

ولأن المرجـع بالاجتماع والافتراق إذا كان إلى الأكوان فالكونان فى المحل يتضادّان ، فلو وجدا لافى محل لكان حالها لا يخلو :

إمّا [أن] يتضادا ، أو لا يتضادّا ؛

لا يجـوز أن لا يتضادا ، لأنهما قـد اشتركا فى كيفية الوجود ، فلو لم يصح تضادهما ، وقـد اشتركا فى كيفية الوجود ، وجب أيضا أن لا يصح تضادهما ،

وإن وجدا فى محل ؛ فهذا يقتضى رفع التضاد بينهما ، وقد ثبت التضاد بينهما ، فمتى تضادا كان تضادهما على الوجود ، ويبطل اعتبار المحل ، ووجب أن لا يوجد كونان فى العالم ضدان [٦٥ و] — وفى علمنا بخلاف ذلك دلالة على فساد ما قالوه .

فإن قيل : نحن نقـول إنهما لا يوجدان إذا كان الجوهر الموصـوف بهما واحـدا .

قيل له : هذا لا يصح ، لأنا قد بينا أن على القول بأن على الاجتماع والافتراق يوجدان[(١)] لا فى محل يلزم أن تكون الأجسام كلها إما مجتمعة لا افتراق فيها أو مفترقة لا اجتماع فيها . ثم يلزم على ذلك أن لا يوجد اجتماع وافتراق فى العالم .

وبعد فإنه يلزمه إذا كان الموصوف بالاجتماع والافتراق واحدا أن يوجد الاجتماع ويعدم الافتراق .

فإذا قال هذا فقد قال بما نرومه ونطلبه ، لأن غرضنا بهذا الكلام أن نبين العدم والبطلان على هذه المعانى .

فإن قيل : ما أنكرتم أن ذلك الاجتماع يكون باقيا فيه عند طروء الافتراق عليه ، لكنه قد خرج عن الإيجاب بطروء الافتراق عليه ؟

قيل له : هذا لا يصح ، لأن العلة إنما توجب الحكم لما هى عليه فى ذاتها ، فلا تقف على شرط منفصل .

فإن قيل : ما أنكرتم أن العلة ، وإن كانت توجب الحكم لما هى عليه[(٢)] فى ذاتها ، فإنها فى إيجاب الحكم تقف على شرط منفصل .

قيل له : القول بأن العلة تقف فى إيجاب الحكم على شرط منفصل وأنه متى لم يحصل الشرط لم يحصل الإيجاب ، يؤدى إلى فساد ؛ وذلك لأن العلة إنما يظهر ما هى عليه فى ذاتها بإيجابها الحكم .

فلو قلنا إن إيجابها الذى تظهر به صفة ذاتها يقف على شرط منفصل انفتحت[(٣)] علينا طرق الجهالات .

---

(١) فى الأصل : يوجدا .   (٢) فى الأصل : عليها .

(٣) فى الأصل : انفتح ؛ وهو جائز لغة .

فكان يمكن لقائل أن يقول : إن فى المحالّ معانى[١] كثيرة، إلا أن إيجابها الذى تظهر به صفاتها يقف على شرط منفصل ؛ ولهذا لا تظهر صفاتها الذاتية . وكذلك كون الذات قادرا يظهر بصحة الفعل منه ، ثم يجوز أن يقدر ولا يصح منه الفعل لمانع . وكذلك صفات الأجناس إنما تظهر بصفات مقتضاة عنها ، ثم يجوز أن لا تحصل المقتضاة ، لأنها مشروطة بالوجود ، ومع ذلك فإن هذه الأجناس تحصل على صفاتها فى العدم .

فإن قيل : أليس أن الاعتماد يظهر ما هو [٦٥ ظ] عليه فى ذاته بطريقة التوليد ، ثم يجوز أن يحصل الاعتماد وإن لم يحصل منه التوليد الذى هو المظهر لما هو عليه فى نفسه ؟

وكذلك الألم قد ثبت أنه إنما يظهر لما هو عليه فى نفسه بإدراكنا له فى محل الحياة بمحل الحياة[٢] ، ثم يجوز أن يوجد الألم فى الجماد مع استحالة هذا الحكم فى الجماد .

وكذلك التأليف يظهر ما هو عليه فى نفسه بصعوبة التفكيك ثم يثبت التأليف من دون صعوبة التفكيك ، فكذلك الفناء يظهر ما هو عليه فى ذاته بظهور[٣] منافاته للجوهر ، ثم يجوز وجوده قبل الجوهر مع استحالة هذا الحكم .

فإن قلتم : فى الفناء خاصة إن ما هو عليه فى ذاته يظهر بصحة المنافاة ؛ وصحة المنافاة حاصلة ، وإن وجد قبل الجوهر،

قيل لكم : وكذلك الاجتماع وسائر العلل لم لا يجوز أن يقال فيها إن ما هى عليه فى ذاتها إنما يظهر بصحة الإيجاب لا بثبوت الإيجاب ، والصحة حاصلة

---

(١) فى الاصل : معان .

(٢) يظهر أن ها هنا تكرارا .

(٣) فى الأصل بعد كلمة «ذاته» كلمة «يظهر» ، وقد ضرب عليها ، وكلمة منافاته غير كاملة من أولها .

وإن خرج فى الحال عن الإيجاب بطروء الضد عليــه ، وذلك بأن يزول ضــده فيوجب .

وكذلك كون الذات قادرا يظهر بصحة الفعل منه ، ثم يجوز أن يقدر ولا يصح منه الفعل لمـانع .

وكذلك صفات الأجناس إنمـا تظهر بصفات مقتضاة عنهـا ، ثم يجوز أن لاتحصل المقتضاة لأنها مشروطة بالوجود ، ومع ذلك فإن هذه الأجناس تحصل على صفاتها فى العدم .

فالجواب : أنا نقول فى الحكم الذى تظهر به صفة النفس إنه يقف على شرط منفصل ، فإنا لا نقول فى الاجتماع إنه يقف فى إيجاب الحكم على شرط منفصل . وكذلك فى سائر العلل ، لأن الشرط فيها غير معقول .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الشرط فى إيجاب الاجتماع الحكم هو أن لا يطـرأ عليه ضده ، فإذا طرأ عليه ضده خرج من الإيجاب لفقد الشرط ؟

قيل له : وجود الضد لا يجوز أن يكون مانعا من الإيجاب ، إذ لو كان كذلك لكان يجب فى الاجتماع الباقى أن يمنع الافتراق الطارئ من الإيجاب أيضا ، كما أن الافتراق يمنعه من الإيجاب ، حتى يلزم أن يبقى الجسم مع وجوده وتحيزه خاليا من أن يكون مجتمعا [أو] مفترقا ، لأن أحدهما ليس بالمنع أولى من الآخر .

فان قيل : إن الافتراق إذا طرأ على الاجتماع فإن الافتراق يكون أولى بإيجاب الحكم وأن يكون مانعا للاجتماع من الإيجاب [٦٦ و] ، لأنه طارئ ، فالطارئ له مزية على الباقى .

قيل له : العلة إنمـا توجب ما توجبه من الحكم لمـا هى عليــه فى ذاتها ، فباقيها فى هذا الباب كطاريها . فإذا كان كذلك فليس الافتراق الطارئ بأن يكون

مانعا للاجتماع الباقى أولى من أن يكون الاجتماع الباقى مانعا للافتراق من الإيجاب ، فيلزم ما ذكرناه من خلو الجسم من كونه مجتمعا [أو] مفترقا أو يوجب كل واحد منهما .

وبعد فإنه إذا صح أن يوجد فى الجسم أكوان فى جهات مختلفة ويخرج بعضها من الإيجاب بأن يطرأ عليه البعض لما امتنع فى الواحد منا أن يفعل فى الجسم أكوانا كثيرة فى جهات مختلفة فى حالة واحدة، فلا يوجب واحداً[(١)] منها ، لأن بعضها بالإيجاب لا يكون أولى من البواقى لكون الجميع طارئة .

ولا يجوز أن تكون الجميع موجبة ، لأن ذلك يؤدى إلى حصول الجسم على صفات متضادة .

ولا يوجب أيضا الباقى فى الجسم من الأكوان حكما، لأن إيجابه مشروط بأن لا يطرأ عليه أضداد ، فهذا يوجب أن يخرج الجسم مع وجوده وتحيزه من أن يكون كائنا فى جهة، فضلا عن أن يكون كائنا مجتمعا أو مفترقا .

إلا أن هذا يمكن أن يعترض عليه ، لأن لقائل أن يقول : ما أنكرت أن الباقى إنما يخرج من الإيجاب إذا كان الطارئ موجبا ، وأما الطارئ إذا لم يكن موجبا فإن الباقى لا يخرج من الإيجاب ، فيضعف من هذا الوجه ؟

وأما ماتقول فى السكون الباقى أنه لايمنع ، وفى الطارئ أنه يمنع ، فذلك لأجل أن المنع لا بد أن يكون متعلقا بالفاعل . والباقى من السكون قد خرج من أن يكون متعلقا بالفاعل، فلذلك لا يمنع .

وليس كذلك الحادث من السكون ، لأن له تعلقا بالفاعل ، فكان بالمنع أولى .

---

(١) فى الأصل : واحد .

وليس كذلك سبيل العلة لأن باقيها كطارئها فى ايجاب الحكم [٦٦ ظ] ، لأنها إنما توجب الحكم لما هى عليه فى ذاتها ، وهو حاصل فى الحالين .

فإن كان كذلك فلا يكون الافتراق الطارئ بأن يكون مانعا من الإيجاب للاجتماع أولى من أن يمنعه الاجتماع من الإيجاب ، فيلزم أن يكون كل واحد منهما ممنوعا من الإيجاب ، فيخلو الجسم من أن يكون مجتمعا أو مفترقا — وذلك محال .

ولأن المزية التى تحصل للطارئ بطروئه[1] تبطل فى الثانى من حال طروئه ، فيكون حاله فى الإيجاب إذن كحال الثانى ؛ فيجب أن يصدر الحكم من كل واحد منهما ، فيلزم أن يكون الجسم مجتمعا مفترقا فى حالة واحدة — وهذا محال .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الطارئ بالمنع من الإيجاب أولى من الباقى لتعلقه بالفاعل ؟ ثم إذا منع الباقى من الإيجاب لهذه المزية ، وقد حصل له الحكم بالإيجاب ، كان بحصول الحكم له أولى دون الباقى ، لأنه قد بقى ومعه حكم ، وما كان باقيا قد يخرج عن الحكم ، فلا يكون له مساواة مع ما يختص بالحكم ؟

قيل له : هذا لا يصح ، لأن العلة فى إيجاب الحكم حالها فى حال البقاء كحالها فى حال الطروء ، فهى فى كل لحظة كأنها توجب مثل ما توجب ابتداءً . فإذا كان كذلك فالثانى من حال وجود الطارئ هو كحال البقاء للباقى فى كأنهما حدثا معا الآن ، لأجل أن من حق كل واحد منهما استمرار وجود الحكم بها فى كل حالة وفى كل لحظة .

فإذا كان كذلك لزم ما ذكرناه من أن يكون كلاهما موجبين أو ممنوعين .

---

(١) فى الأصل : بطروه — وهو صحيح .

دليل آخر فى المسألة ، وهو أن العـلة توجب ما توجبه من الحكم على الحد الذى تجب الصفة للوجود، كالتحيز فى الجوهر والهيئة فى السواد .

فكما أن تلك الصفة الواجبة للوجود لا تقف على شرط منفصل، لأن تجويز وقوفها على شرط منفصل يمنع كونها مقتضاة عن صفة الذات، فكذلك حكم العلة وجب أن لا يقف على شرط منفصـل ، لأن وقوفه على شرط منفصل يمنع من كونه موجبا عن علة، لمـا بينا .

فإن قيل : أنتم بنيتم هـذه الدلالة على أن العـلة توجب الحكم لمـا هى عليه فى ذاتها ، فدُلّوا على ذلك !

قيل له : قد علمنا أن هذا الحكم الذى يصدر عن العلة يظهر به ما هى عليه فى نفسها، فوجب أن يكون المؤثر فيه ما عليه العلة . [٦٧ و]

ولأنه ليس ها هنا ما يمكن الإشارة إليه سـوى ما عليه العلة فى ذاتها، فيقال إنها توجب لذلك الأمر ، إذ لا يجوز أن يقال إنها توجب لوجودها أو حدوثها أو لمعنى من المعانى أو بالفاعل .

فان قيل: ماذكرتم فى التحيز إنه لا يقف على شرط منفصل إنما وجب فيه ذلك لأن سائر صفات الجوهر سـوى وجوده يترتب عليـه ، وكذلك سائر الأحكام . فلهذا لم يجز أن يقف على شرط منفصل لا لأجل أنه مقتضى عن صفة الذات . ولا يمكن أن نذكر مثل هذا فى العلة ، فجاز أن تقف على شرط منفصل .

وبعد فإن الفناء تأثيره فى منافاة الجوهر إنمـا يكون لمـا هو عليـه فى ذاته، وبه يظهر حكمه . ومع ذلك فإنه يقف على شرط منفصل ولا يكون تبعا له . فكذلك العلة .

والجواب : أما ماذكرته من التعليل فى المتحيز فإنه لا يمنع من تعليلنا فنجمع بين العلتين ، فنقول : إنما يوجب فى التحيز أن لا يقف على شرط منفصل ، لأن صفات الجوهر سوى وجوده تترتب عليه وأن الأحكام تتعلق به ، ولأنه مقتضى عن صفة الذات ، إذ لا منافاة بين هذين التعليلين .

وأما ماذكرته فى الفناء فإنا نقول إن الفناء ، و إن كان تأثيره فى منافاة الجوهر لما هو عليه فى ذاته فله حكم أيضا ، وهو صحة المنافاة . وما هو عليه فى ذاته يظهر بذلك الحكم الذى هو صحة المنافاة .

ألا ترى أنا إذا علمنا صحة منافاته للجوهر علمنا ما هو عليه فى ذاته ، و إن لم تحصل المنافاة .

وليس كذلك العلة ، فإنا ما لم نعلم إيجابها الحكم لا يمكننا أن نعلم ما هى عليه فى ذاتها .

ألا ترى أن الحياة ما لم توجب الحكم للجملة ولم نعلم بصدور تلك الصفة عنها لا يمكننا أن نعلم ما عليه الحياة فى ذاتها ولا صحة إيجابها للحكم ؛ بخلاف الفناء ، فإنا إذا علمنا صحة منافاته للجوهر [٦٧ ظ] علمنا ما هو عليه الفناء فى ذاته — وهذا لا يقف على شرط منفصل .

دليل آخر فى المسألة ، وهو أن الاشتراط الذى ذكروه يمنع الكون من أن يكون موجبا ، مع وجوده وارتفاع ضده ، لأنه إذا جاز أن يوجد ولا يوجب بحصول ضده ، فكذلك لم لا يجوز أن يقال إنه يوجد ثم لا يوجب ، لأن إيجابه يقف على وجود مثله وأنه ومثله يوجبان حكما واحدا .

وهذا يقتضى أن يوجد الكون ولا يوجب مع ارتفاع ضده من حيث أن مثله لم يوجد ، ثم لا يمتنع أن يقف إيجابه على وجود ما لا يتناهى من أمثاله لفقد الاختصاص فى ذلك .

فإن قيل : إن الكونين إذا كانا مثلين لا يجوز أن يقال إن أحدهما يقف فى الإيجاب على صاحبه، لأن ذلك يؤدى إلى أن يكون كل واحد منهما مشروطا بصاحبه ، إذ لا مزية لأحدهما على الآخر، وهما مثلان، فيعود الأمر إلى أن يكون الشىء مشروطا بنفسه — وذلك لا يجوز .

قيل له : وكذلك ما ذكرته بهذه المشابة على ما بينا ، لأنه ليس أن يقال إن الباقى إنما يوجب الحكم بشرط أن لا يطرأ ضده أولى من أن يقال إن الطارئ إنما يوجب الحكم بشرط أن لا يكون فى المحل ضد ، فيؤدى إلى أن يكون كل واحد منهما موقوفا على الآخر على الوجه الذى بينا ، ولا سيما إذا كان الباقى كالطارئ فى إيجاب الحكم .

دليل آخر، وهو أنه لا يمتنع أن يوجد الموجد فى الجوهر كونين فى جهتين فى حالة واحدة ، فيمنعان الباقى من الإيجاب ، وهما لا يوجبان ، لأن أحدهما ليس بأن يوجب بأولى من الآخر، لاشتراكهما . وهذا يؤدى إلى خلو الجوهر من الكون .

وإنما أوجبنا هذه القضية ، لأن هذين الكونين لا يتنافيان فى الوجود على مذهب الخصم، وإنما يقع التنافى بينهما فى الحكم . فإذا وجدا معا لم يكن أحدهما بالإيجاب أولى من الآخر .

يبين ذلك أن الطارئ من الضدين عند التنافى يجوز أن يقال : ليس أحدهما بأن ينافى الآخر أولى من صاحبه . ولهذا يصح فى متساويى القدر أن يتمانعا[1] ، فيمنع كل واحد منهما صاحبه .

---

(١) فى الأصل : إنما يتمانعا .

دليل آخر : ماقد ثبت أن السواد إذا طرأ على البياض فإنه ينافيه، وهذا لابد منه ؛ [٦٨ و] لأنهما يوجبان حكما للحل ، حتى يقـال لهما : يتنافيان فى الحكم لا فى الوجود ، كما ذكروا مثـل ذلك فى الاجتماع والافتراق ، لأنهما يوجبـان حكما للحل .

فإذا وجب فى أحدهما أن ينافى الآخر، أعنى السواد والبياض، إنمـا وجب لتضـاد طريقهما من حيث أنه يسـتحيل من أحدنا أن يرى المحـل على هيئتين مختلفتين . فكما أنه يعلم بتضاد طريقهما يعلم التضاد والتنافى بينهما فى الوجود .

وكذلك فى العلم والجهل وجب أن نثبت بينهما التضاد والتنافى لثبوت التضاد فى طريقهما ، لأنه كما يستحيل من المدرك أن يدرك المحل على هيئتين مختلفتين ، فكذلك يستحيل من أحدنا أن يكون عالمـا بالشىء جاهلا به فى حالة واحدة .

وكذلك الكونان وجب أن نثبت بينهما التضاد والتنافى لتضاد طريقهما ، وهو اسـتحالة كون الجوهر فى جهتين فى وقت واحد . ولو جـوزنا فى الكونين أن لا يتنافيا مع الوجود ومع ثبوت التضاد فى طريقهما لوجب مثـله فى السواد والبياض .

فإن قيل : إن السواد إذا طرأ على البياض فإنه يخرجه عن الهيئـة التى يرى عليها ولا يخرجه عن الوجود .

قلنا : ليس بأن يقال ذلك أولى من أن يقال إن البياض منـع السواد من أن يحصل على الهيئة التى يرى عليها .

وما يشير إليه الخصم من المزية الحاصلة بالطروء لأحدهما فإنه[١] يبطل فى الوقت الثانى إذا ثبتا[٢]، فلا يكون إذن أحدهما بأن يمنع الآخر من الحصول على هذه الهيئة

---

(١) فى الأصل : فانا نبطل .

(٢) غير منقوط فى الأصل .

بأولى من صاحبه . فلو صح أن يخرج البياض من الهيئة التى يرى عليها من دون أن يكون ضــدّه بالتأثير فيــه أولى لصح أن يقال : إنه يخرج عن ذلك من دون أن يكون هناك ضد أصلا . والعلة فى الموضعين أنه ليس للضد فيه تأثير .

دليل آخر : وهو أنه لو صح أن يقال إنها تقف فى الإيجاب على شرط منفصل لصح أن يقال أيضا إن الجوهر يجب[1] كونه متحركا لمــا هو عليه فى ذاته ، إلا أنه مشروط بأن تنضم إليه الحركة .

فإن قيل : كيف يصح أن يقــال إن الجوهر مع كونه متحركا [٦٨ ظ] لمــا هو عليه فى ذاته يقف على انضمام أمر آخر إليه ؟

قيل له : فكيف يصــح أن يقال فى العــلة ، مع أنها توجب لمــا هى عليــه فى ذاتها ، أن تقف على شرط منفصل ، وهو انتفاء أمر ؟

دليل آخر : وهو أن الاشتراط الذى ذكروه لا يمكن إثباته من حيث أنه لا يمكن معرفته ، بل لا يمكن معرفة طروء الضد على أصلهم .

بيان هــذا أن الجهل لا يكون مدركا مشاهدا حتى نعلم وجوده بالمشاهدة ، وإنمــا نعلم وجوده بالوجدان[2] من النفس ، بأن يصير أحدنا جاهلا . ثم إذا صار أحدنا جاهلا لا يمكنه أن يعلم أنه إنمــا صار جاهلا لحصول الجهــل ، لأن ذلك الجهل يجوز أن يكون حاصلا فيه قبل هــذه الحالة ، إلا أنه لم يصدر عنه الحكم لأجل أنه قــد كان هناك ضدٌّ وهو العــلم . فالآن إنمــا صار جاهلا لزوال ذلك العلم الذى يثبته الواحد منا من نفسه لا لطروء الجهل .

---

(١) فى الأصل : يوجب .

(٢) فى الأصل الواحدان .

فإذا لم يمكن أن يعلم طروء الضد لم يمكن أن يعلم ما ذكروه من الشرط ، وهو انتفاء طروئه .

فإذا لم يمكن أن يعلم الشرط لم يجز إثباته ، لأن إثبات ما لم يعلم لا يجوز .

دليل آخر، وهو أن ما ذكره السائل يؤدى إلى أن لا يعرف كثير من صفات الأجناس، سواء كانت متضادة أو مختلفة، بل يؤدى إلى انقلاب صفات الأجناس .

بيان ذلك أن العلم إذا صح أن يكون موجودا ولا يصدر عنه حكم فمن أين أن المرجع بذلك المعنى إلى الاعتقاد الذى هو علم ؟

وما أنكرتم أنه يرجع به إلى الحياة، وإنما يكون علما إذا انتفى ضده ؟

وهذا كما ترى يؤدى من وجه إلى أن لا يعلم كثير من الأجناس متضادات كانت أو مختلفة ، ومن وجه يؤدى إلى انقلاب الذوات .

دليل آخر وهو أن هذا القول يؤدى إلى أن لا تعرف الموانع[1] فى الأفعال من حيث أنه يمكن إن يقال أن الضعيف فيه من القدر مثل ما فى القوى، وأنه يتأتى منه بقدره من الأفعال مثل ما يتأتى من القوى، إلا أنه إنما يثبت بينهما التمانع لأجل أن مايقع من القوى من الأفعال يوجب وما يقع من الضعيف لا يوجب .

وكذلك لا يمكن أن يعلم أيضا أن ثقل الثقيل مانع للضعيف من حمله ، من حيث أنه يمكن أن يقال إن الضعيف إنما لا يقدر على حمل الثقيل لأن فعله الذى وقع لا يوجب حمل الثقيل ، لا أنه لم يقدر على أن يفعل من أجزاء الأفعال أكثر من أجزاء الثقل .

دليل آخر، وهو أنه قد ثبت أن للموانع [٦٩ و] طريقة لا يمكن معرفتها إلا بها، وذلك أنه يجب أن يعلم أولاً أن القادر يصح منه الفعل ثم يبنى عليه مايتعذر .

---

(١) فى الأصل : المواقع .

فإن كان الذى يتعذر عليه يتعذر لأمر لولاه لتأتى منه علم أنه إنما يتعذر لمانع ولولا المانع لتأتى منه ذلك ، كالقيد فى المشى ونحو ذلك .

فإن كان يتعذر عليه لحال من أحواله علم أنه إنما تعذر عليه لخروجه أن يكون مقدورا له ، وذلك نحو ما نقول فيما لا يقدر عليه الواحد منا من الأجسام والألوان ونحو ذلك .

فهذه الطريقة لا بد منها ، وعليها نعتمد فى معرفة الموانع فى القادرين منا ، فيكون الأصل فى هذا الباب الصحة والتعذر يتفرع عليها .

وكذلك العلم أولاً يجب أن يحصل بالصحة ثم بالتعذر .

فإذا ثبت أن هذا هو الطريق فى معرفة الموانع ، فلا يصح القول بأن العلم يمنعه الجهل من الإيجاب إلا بعد أن يعلم ثبوت العلم فى الحالين وأنه فى حال يصح منه الحكم ، وفى حال يتعذر ، وفى حال يجب ، وفى حال يستحيل ، حتى يصح أن يقال إن طروء الجهل عليه يمنعه من الإيجاب . ولا يمكن أن يعلم ثبوت العلم فى الحالين جميعا إلا بعد أن لا يجوز أن عند طروء الجهل عليه إنما ذهب العلم من الإيجاب لعدمه ، بل إنما ذهب لطروء الجهل عليه ، لأنه إذا جوز أن خروجه عن الإيجاب لعدمه كما يجوز أن يكون لطروء الضد عليه لم يمكن أن يقطع بثبوته بعد طروء الجهل عليه .

فإذا لم يمكن أن يقطع بذلك لم يمكن أن يقال بأن العلم ممنوع من الأيجاب دون أن يقال إنه منتف معدوم ، لأن كلا الوجهين جائز .

فإذا لم يمكن أن يعلم كونه ممنوعا بهذه الطريقة وجب أن ينفى كونه ممنوعا ، لأن الوجه الذى يعلم به كون الشىء ممنوعا فى الأفعال إنما هو هذا فقط .

ولو لم يقتصر فى طريقة المنع على هذا لأدى إلى أن لا تكون الطريقة فى المنع فى الأفعال منحصرة وأن حال المنع فى الأفعال كالأسباب المختلفة .

دليل آخر وهو أن من حق المنع أن يبقى الشىء على ماهو عليه قبل المنع ، فإذا زال المنع تغير حاله .

ألا ترى أن المنع على القادر يبقى المقدور على ما كان عليه من كونه معدوما [٦٩ ظ] قبل وأنه إذا زال المنع صح وجوده أو وجب وجوده ، إن كان السبب قد تقدم وكان هناك إلجاء ؟

وكذلك المنع على المدرِك يبقى الشىء المدرك على ما كان عليه من كونه غير مرئى فى الحال ، لأنه إذا زال المنع وجب أن يكون مرئيا .

فإذا ثبت هذا فقول القائل بأن العلم يمنع يقتضى عكس ما ذكر ، لأن المنع علة ما يقتضى أن يبقى على ما هو عليه من الإيجاب . وإذا زال المنع تغير حالها وتخرج عن الإيجاب . وهذا عكس ماذكره ، لأنه يقول إن العلة بالمنع تخرج عن الإيجاب ، وإذا زال المنع تعود إلى الإيجاب . وما ذكره خلاف ما يعلم عليه حال المنع وما هو منع منه .

واعلم أن هذه الوجوه كلها صحيحة معتمدة إلا ما ذكرناه أخيرا .

لأن لقائل أن يقول : نحن لا نسلم أن المنع يبقى الشىء على ما هو عليه ، بل نقول إن المنع على الشىء يغيره عن حاله .

ألا ترى أن القادر يصح منه الفعل ، ثم إذا حصل المنع فإنه يستحيل منه وقوع الفعل ؟ وكذلك المدرك .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال إنه يكون منتقلا ، أعـنى الاجتماع ، لأنا كنا قـد ذكرنا فى الدلالة أن الاجتماع بعد ما فرق الجسم لا يخلو : إما أن يكون باقيا فيه أو منتقلا أو معدوما .

وقد أبطلنا القول بأنه يكون باقيـا ، فلم يبق إلا أن يقال إنه يكون منتقلا أو منعدما ؛

لا يجوز أن يقال إنه يكون منتقلا ، وذلك لأنه لو انتقل لكان لا يخـلو : إما أن ينتقل مع الوجوب أو مع الجواز ؛ وكل واحد من الوجهين باطل .

فإن قيل : لِمَ لا يجوز أن ينتقل مع الوجوب ؟

قيل له : لو كان منتقلا مع الوجوب لوجب أن يكون منتقلا أبداً ، إذ ليس ها هنا ما يصرف إليه الوجوب سوى ذاته أو ماهو عليه فى ذاته . ولوكان منتقلا لذلك لوجب أن يكون منتقلا أبدا ، إذ ليس ها هنا شرط لمكانه يجب انتقاله . وهذا يقتضى أن لا يستقر، بل لا يثبت وجوده، فضلا أن يقال إنه يوجد ثم ينتقل .

ولأنه لو انتقل مع الوجوب لم يكن بأن ينتقل إلى بعض الأجسام أولى من سائرها ، لأن حاله معها سواء . وهـذا يوجب أن تكون الأجسام كلها مجتمعة لا افتراق فيها، أو مفترقة لا اجتماع فيها ، أو تكون كلها فى محاذاة واحدة — وقد علمنا خلاف ذلك .

ولأنه لو انتقل مع الوجوب لما امتنع أن ينتقل الاجتماع من دون أن يخلفه ضدّه . وهذا يؤدى إلى خلو المحل من الاجتماع والافتراق، بل من سائر المعانى .

فإن قيل : لِمَ لا يجوز أن يقال إن وجوب انتقاله [٧٠ و] عن المحل مشروط بأن ينتقل إليه ضده ؟ .

قيل له : ليس بأنه يقال إن وجوب انتقاله مشروط بأن ينتقل إليه ضده أولى من أن يقال إن وجوب انتقال الضد إلى محله مشروط بأن ينتقل هو عن محله . وهذا يوجب أن يكون كل واحد منهما موقوفا على صاحبه .

ولأنه لو انتقل مع الوجوب لوجب فى كل ما شاركه فى ذلك الانتقال أن يكون من جنسه . وهذا يوجب أن تكون سائر الأعراض بصفة الاجتماع لاشتراك الكل فى الانتقال .

إلا أن هذا معترض، لأن لقائل أن يقول : إن الانتقال حكم، فالاشتراك فيه لا يوجب التماثل، وإنما الموجب للتماثل إنما هو الاشتراك فى صفة النفس .

وهذا كما تقولون إن الاشتراك فى المنافاة لا يوجب التمثل . وذلك لأن الألوان كلها مشتركة فى المنافاة .

ألا ترى أن السواد ينافى البياض وكذلك غيره من الألوان ينافيه ، مع أن الألوان فى أنفسها مختلفة لأجل أن الاشتراك إنما حصل فى الحكم لا فى الصفة ؟

ولأنا لو قدرنا ثلاثة أجسام فى أحدها اجتماع وفى الآخر افتراق ، ثم انتقلا فى الحال، وجب أن ينتقلا إلى الثالث . وهذا يوجب أن يكون الثالث مجتمعا مفترقا فى حالة واحدة — وقد علمنا خلافه .

ولأن القول بوجوب الانتقال يؤدى إلى فتح باب الجهالات ، لأن ذلك يؤدى إلى أن الواحد منا ربما يتأتى منه الجمع بين جبلين لجواز أن نقله وجمعه صادف حالا يجب اجتماعهما . وبمثله فى الحال يجوز أن يتعذر الجمع بين ريشتين (١) أو خردلتين لجواز أن يكون صادف حالا يستحيل انتقاله فيها .

---

(١) لا نقط على الكلمة أصلا .

وهـذا يوجب أن لا يُعلم بصحة الفعل كونُ الذات قادرا ولا بصحة الفعل على وجه الإحكام كونُه عالما ، لجواز أن يكون وقوع الفعل إنما يكون لوجوب وقوعه وانتقاله .

وكذلك لا يمكننا أن نعلم منع القوى للضعيف ، لأن القوى إنما صادف وجوب انتقاله لا لكونه أقدر ، وأن [٧٠ ظ] الضعيف صادف حالة استحالة انتقاله .

وهكذا لا يمكن أن نعـلم نقل الثقيل ومنعـه من التحويل والتحريك ، لأنه يقال إنمـا تعذر علينا نقله لأنه صادف حالا يجب انتقال ما فيه من الأكوان إلى جهة غير ما يحاوله الناقل .

ولا يجوز أن يقال إنه منتقل مع الجواز ، لأنه لو انتقل مع جواز أن لا ينتقل لوجب أن يكون انتقاله لمعنى ، كما أن الجسم فى الأصل لما اجتمع مع جوار ألا يجتمع وجب أن يكون ذلك لأمر .

فاذا وجب أن يكون انتقاله لمعنى فذلك المعنى لا يخلو :

إما أن يكون حالا فيه أو فى غيره أو لا فى محل .

لا يجـوز أن يكون حالا فى نفس الاجتماع ، لأن الحلول اذا لم يخلق[1] بالتحيز لم يعقل .

ألا ترى أنا نرى السـواد . بحيث الجوهر ، ثم وجب أن يكون اللون حالا فى الجـوهر ، دون أن يكون الجوهر حالا فى السواد ، لأن اللون وجد بحيث الجوهر ، وهو متحيز ؟

فلو قيـل بأن ذلك المعنى يحل الاجتماع لم يعقل إلا بعد التحيز ؛ وهو باطل ، لأن الاجتماع لو كان متحيزا لوجب إذا جاور غيره أو فارقه أن يكون ذلك لمعنى ،

(١) هكذا الأصل ، ويجوز أن تقرأ : يلحق .

ثم ذلك المعنى أيضا يجب أن يكون بصفة الاجتماع فى جواز الانتقال لمعنى كان فيه حتى يؤدى إلى ما لا يتناهى من الاجتماعات أو الافتراقات .

ولأن العرض لو صح حلوله فى عرض، وقد ثبت أن العرض يحتاج فى وجوده إلى محل، فكان يجب فى كل واحد منهما أن يحتاج إلى صاحبه فى أن يكون محلا له . وهذا بمنزلة احتياج الشيء إلى نفسه .

يبين ذلك أنه ليس بأن يكون أحدهما محلا أولى من الآخر . ولأنه لو صح حلول عرض فى عرض لما امتنع حلول الافتراق فى الاجتماع ، فينتقل من المحل من دون أن يخلفه ضده فيخلو المحل من الاجتماع والافتراق .

ولأنه لو صح حلول عرض فى عرض لما امتنع حلول القدرة فى الحياة ، فلم تكن الحياة بها قادرة ، لأن المصحح لكون الذات قادرا كونه حيا ، والحياة ليست بحية . فيؤدى إلى وجود القدرة ولا يقدر بها أحد . وفيه قلب حقيقتها .

ولا يصح أن يقال إنه يقدر بها من له الحياة ، لأن تلك القدرة إذا وجدت فى الحياة لم توجب للحى ، لوجودها فى غيره، فلا توجب له .

ألا ترى أن زيدا لا يكون قادرا بقدرة فى عمرو ؟

إلا أن هذه الدلالة [٧١ و] يمكن أن يعترض عليها بأن يقال : لو صح أن توجد القدرة فى الحياة لصح أيضا أن توجد فيها الحياة فتكون بها حية . ثم إذا وجدت فيها القدرة تكون القدرة موجودة فيما هو حى ، فتوجب له صفة .

ويمكن أن يجاب عنه بأن يقال : إن القدرة إذا وجدت فى الحياة صارت كأنها وجدت بحيث الحياة ، فلا تحتاج إلى حياة أخرى .

ثم إذا لم تكن الحياة حية والقدرة موجودة فيها أدى ذلك إلى حصول القدرة ولا يقدر بها أحد .

ولأنه لو صح وجـود عرض فى عرض لوجب وجود سـواد فى بياض حتى يرى المحل على هيئتين مختلفتين إذا حصل فى محل .

فإن قيل : السواد والبياض لا يصح حلول أحدهما فى الآخر، حتى يرى المحل على هيئتين مختلفتين ، لأنهما ضدان .

إلا أن هذا لا يصح لأن تضادهما إنما يكون إذا كان محلهما واحدا ، وأما إذا تغاير محلاهما فإنهما لا يتنافيان . وهاهنا محلاهما متغايران ، لأن محل السـواد هو البياض ، مثلا ، ومحل البياض الجوهر ، فيصح اجتماعهما ويلزم ما ذكرنا .

إلا أن هذا الوجه الأخير يضعف بما أجبنا به عن الاعتراض فى الوجه الرابع ، لأنا قلنا هناك إن القدرة إذا وجدت بحيث الحياة صارت كأنها وجدت فى محلها فلا تحتاج إلى حياة أخرى . وكذلك يمكن أن يقال هاهنا إن السواد إذا وجد بحيث البياض صار كأنه وجد وفى محله بياض فى أنه لا يصح وجودهما .

ولا يجوز أن يوجد ذلك المعنى لا فى محل ، لأنه ليس بأن ينتقل به الاجتماع أولى من سائر المعانى، لفقد الاختصاص .

وأيضا فليس بأن ينتقل إلى جسم آخر أولى من أن تنتقل إليه أعراض ذلك الجسم لفقد الاختصاص، حتى يكون هو حاصلا على صفات متضادة .

وأيضا فليس بأن ينتقـل إلى بعض الأجسام أولى من بعض ، فكان يلزم فى الاجتماع المنتقل مثـلا أن تكون به جميع الأجسام مجتمعة . وهـذا إذا رجعنا بالاجتماع إلى المجاورة . ولا يجوز أن يوجد المعنى فى المحل المنتقل منه، لأنه ليس بأن ينتقل به الاجتماع أولى من سائر أعراض المحل فيخلو من الأعراض .

ولأنه ليس بأن ينتقل الاجتماع به إلى جسم أولى من غيره ، فيلزم أن تكون الأجسام كلها مجتمعة فى [٧١ ظ] جهة واحدة .

ولأنه ليس بأن ينتقل به الاجتماع عن محله أولى من بقائه بالاجتماع فى محله ، فيعلل كل واحد بالآخر و يصير بمنزلة تعليل الشيء بنفسه . ولا يجـوز أن يوجد فى المحل المنتقل إليه لمـا بينا أنه ليس [أولى] بأن ينتقل إليه دون سائر أعراض المحل ، فيبقى[1] خاليا من المعانى .

ولأنه ليس بأن ينتقل إليه اجتماع من جسم مخصوص أولى من افتراق بل من سائر المعانى التى فى الأجسام كلها لفقد الاختصاص ، فيكون على صفات متضادة وأن تكون سائر الأجسام خالية عن المعانى أجمع .

ولأنه ليس بأن ينتقل إليه الاجتماع أولى من أن ينتقل هو إلى محل الاجتماع ، فيعلل كل واحد بصاحبه ، كما قدمنا .

وقـد استدل فى المسألة بأن قيل : لو صح الانتقال على الأعراض لوجب أن يتأتى من الواحد منا أن ينقل جميع ما فى الجسم من المعانى بأن يفعل النقلة ، لأنها مقدورة لنا — وقد علمنا أن ذلك متعذر ، فـدل على أن الانتقال على الأعراض لا يصح .

إلا أن هذا يمكن أن يعترض عليه بأن الواحد منا ، وإن قدر على النقلة ، فإنه لا يتأتى منـه نقل جميـع ما فى الجسم من المعـانى ، لأنه يحتـاج فى ذلك إلى آلة لطيفة ، فلفقدها لا يتأتى منه نقل جميعها .

هـذا كما أن الواحد منا لا يتأتى منـه نقل الأجزاء السوداء المختلطة بالحمرة ، كالزاج إذا خلط بالعفـص وصب عليهما[2] المـاء ، مع أن النقـل فى تلك الأجزاء مقدور لنا . إلا أن ذلك إنمـا لا يتأتى لفقد الآلة اللطيفة .

---

(١) فى الأصل : فبق .

(٢) فى الأصل : عليها .

فإن قيل : لِمَ قلتم إن القديم لا يجوز عليه العدم والبطلان ؟

قيل له : لأن القديم قديم لنفسه، والموصوف بصفة النفس يستحيل خروجه عنها فى حال من الأحوال .

فإن قيل : لِمَ قلتم أولاً إن القديم قديم لنفسه ؟ ثم لِمَ قلتم ثانيا بأن الموصوف بصفة النفس يستحيل خروجه عنها ؟ .

قلنا : أما ماقلناه من أن القديم قديم لنفسه فسنبينه فيا بعد إن شاء الله .

وأما الكلام فى أن الموصوف بصفة النفس يستحيل خروجه عنها فهو المقصود فى هذا الموضع فنتكلم فيه .

والذى [٧٢ و] يدل على أن الموصوف بصفة النفس لا يجوز خروجه عنها فهو أن الذات و إن صح خروجها عن كل صفة تحصل عليها فإنها لا تخرج من أنه يصح العلم بها، ولا يصح العلم بها إلا على صفة تتميز بها عن غيرها، لأنه لو لم يتعلق العلم بها على صفة تتميز بها عن غيرها لم يكن العلم المتعلق بها علم تفصيل بل كان ذلك علم جملة . ثم لاعلم يتعلق بالذات على سبيل الجملة إلّا وله تفصيل .

يبين ذلك أن العلم إنما يتعلق بالشيء على سبيل الجملة إذا كان هناك اشتباه، وما من اشتباه إلا ويجوز زواله فيحصل العلم به مفصلا .

و بعد فإنه لو لم يكن لعلمنا بأن أبا زيد فى القافلة على سبيل الجملة[1] تفصيل لما صح أن يحصل لنا هذا العلم على سبيل الجملة .

فثبت بهذه الجملة أن كل ذات لا تخرج من أن يصح العلم بها[2] على سبيل التفصيل، ولا يصح العلم بها على سبيل التفصيل إلا على صفة يتميز بها عن غيره[3]

(١) بعد كلمة الجملة إشارة إلى عبارة فى الهامش مطموسة، و يظهر أنها تصحيح لا ضرورة له .

(٢) بعد هذه الكلمة إشارة إلى شيء مطموس فى الهامش، و يظهر انه لاضرورة له .

(٣) هكذا الأصل، وهو يستعمل كلمة الذات مرة على أنها مذكر ومرة على أنها مؤنث .

ويثبت له فى حالتى العدم والوجود . ولا يجوز أن يتميز عن غيره . لأجل صفة منتظرة كالوجود ونحوه .

فثبت بهذه الوجوه أن كل ذات لا يجوز خروجها عن صفة النفس .

وقد استدل فى المسأله بأن قيل إن الصفة اذا كانت مقصورة على الذات وجب حصولها ما دامت الذات .

فكما أنه يستحيل خروج الذات عن كونها ذاتا ، فكذلك يستحيل خروجها عن صفتها الذاتية ، كما أن الصفة الصادرة عن العلة لما كانت مقصورة على العلة يستحيل خروجها ما دامت العلة .

إلا أن هذا يمكن أن يعترض عليه بأن يقال إن [الصفة[1]] الصادرة عن العلة إنما يستحيل زوالها ما دامت العله ، لأن العلة تؤثر فيها من غير شرط .

بل لا يمكن تعليل صفة الذات بالذات أصلا . ولو أمكن التعليل فى ذلك لكان تعليل الذات بالصفة أولى من تعليلها بالذات ، بأن يقال : لولا الصفة لما حصلت الذات عليها ولما صح أن تُعلم .

ثم إذا قيل هذا كان لقائل أن يقول : ولولا الذات لما حصلت الصفة ولما أمكن أن تعلم عليها الذات ، فيكون فى ذلك تعليل كل واحد منهما بالآخر . وذلك فاسد .

ثم إنه يقال إن الصفة إذا عللت بالذات لكان لا يخلو : إما أن تعلل بالذات مجردة أو بذات مخصوصة .

لا يجوز أن تعلل بذات مجردة ، لأنه يوجب فى سائر الذوات أن تكون مشاركة لها فى هذه الصفة لاشتراك الجميع فى أنها ذوات .

(١) زدنا هذه الكلمة اعتقادا منا أنها سقطت من الأصل .

فإن علمت بأنها [٧٢ ظ] ذات مخصوصة ، فلا تكون الذات مخصوصة إلا على هـذه الصفة ، فيكون ذلك فى الحقيقة تعليل صـفة الذات بالذات على صفة الذات ، وهو تعليل الشىء بنفسه — وهو فاسد .

فثبت بهذه الجملة أن هذه الطريقة غير معتمدة .

وقد استدل فى المسأله بأن قيل : إن الصفة اذا لم تكن لعلة تجدد ، ولا كانت مستندة الى فاعل مختار فى حال دون حال ولا إلى شرط يحصل فى وقت دون وقت ، وجب حصولها أبدا .

وهذا أيضا لا يمكن الاعتماد عليه ، لأن لقائل أن يقول :

ما أنكرت أن هذه الصفة وإن لم تكن تابعة لعلة تجدد ، ولا كانت مستندة إلى فاعل مختار ، ولا شرطت(١) بتوقت فإنه يجوز زوالها ؟

ألا ترى أن المعدوم عندكم وإن لم يكن له صفة بكونه معدوما فله حكم بذلك ، لأنه لا بدّ أن يكون ما يُقدَر عليه مفارقا لما لا يكون مقدورا أصلا ؟ فهذا حكم المعـدوم .

ثم إن هذا الحكم ، وهو كونه معدوما ، لم يكن ثابتا لعلة تجدد ولا كان لفاعل مختار ولا شرط بتوقت ، ومع هذا فإنه يجوز أن يزول ويحصل الوجود .

فكذلك ألا يجوز مثله فى هذه الصفة ؟ .

وكذلك له أن يقول : إن هذه الجواهر وجدت فى وقت كان يصح وجودها قبـل ذلك الوقت ، ثم قبل قبل ذلك الوقت . ثم لا وقت يُشار إليـه إلا وكان يصح وجودها فيه . ولم تكن هذه الصحة مستندة إلى شىء مما ذكرنا ، من علة

(١) فى الأصل : شرط .

او فاعل أو شرط ، فكان يجب أن يوجد فيما لم يزل ، ومع ذلك وجد فى وقت مخصوص . فكذلك لِمَ لا يجوز أن يقال مثله فى صفة الذات بأن توجد فى وقت وتبطل فى وقت ؟

وقد استدل فى المسألة بأن قيل إن الذات إذا حصلت على صفة ولم يكن هناك مزيلٌ لها ولم يمكن الإشارة إليه ، وجب حصولها عليها .

وقد علمنا أن المزيل لشيء من الأشياء إنما هو الضد أو ما يجرى مجراه وهو فقد ما يحتاج فى الوجود إليه . والضد إنما يكون تأثيره فى إزالة صفة الوجود ، فلا يتصور تأثيره فى صفة الذات التى تثبت فى حالة العدم ، وما يجرى مجرى الضد لا يتأتى أيضا فى صفة الذات ، فيجب أن يقال بدوامها أبدا .

إلا أن هذا يمكن أن يعترض عليه بأن يقال : ما أنكرتم أنها ينتهى الحال بها إلى وقت يجب زوالها ويستحيل حصولها ،

فمتى قلتم : ليس بعض الأوقات باستحالة حصولها أولى من بعض ، فيجب أن يستحيل حصولها أبدا ،

قيل لكم : أليس أن هذه [٧٣ و] الذوات التى يختص حدوثها بوقت فإنها تحدث فى وقت مخصوص ، ثم بعده فى وقت مخصوص مع فقد المخصص ، ومع ذلك لا يجب أن تكون معدومة (١) أبدا ، ويجب حدوثها أبدا ، فكذلك لِمَ لا يجوز مثل ذلك مسألتنا ؟

فإن قيل : إنما وجب وجوده فى ذلك الوقت دون غيره ، لأن القادر قدر عليه فى ذلك الوقت .

قيل لكم : فلماذا قدر عليه فى ذلك الوقت دون وقت آخر ؟

---

(١) فى الاصل : معدوما .

فإن قلتم : لأن قدرته تعلقت به فى ذلك الوقت .

قيل لكم : ولماذا[(١)] تعلقت به فى ذلك الوقت فقط ؟

ولا يمكن الانفصال من هذا الإلزام .

وبعد : فليس بأن يقال : إن الذات إذا حصلت على صفة ولم يمكن الإشارة إلى مزيل يزيلها فوجب حصولها أبدا ، أولى من أن يقال إن الذات إذا حصلت على صفة لا يمكن أن يقال بدوامها ما لم يمكن الإشارة إلى مؤثر يؤثر فى حصولها ، فإن ذلك المؤثر مما يدوم ويستمر .

فالمعتمد إذن فى الدلالة هو ما بدأنا بذكره[(٢)] .

فإن قيل : فلِمَ لايجوز أن يقال : إن القديم وإن لم يجز خروجه عن صفته الذاتية التى ثبتت فى حالة العدم والوجود فإنه يجوز خروجه عن صفة الوجود بأن يعدم .

قيل له : لا يمكن أن يقال هذا ، وذلك لأن ما هو عليه فى ذاته إذا كان يؤثر فى صفة الوجود ، وتلك الصفة حاصلة أبدا ، وجب أن تكون صفة الوجود أيضا حاصلة أبدا ، إذا قلنا إن تلك الصفة تؤثر فى صفة الوجود من غير شرط .

فإن قيل : فلِم قلتم إن الصفة الذاتية تؤثر فى صفة الوجود من غير شرط ؟

قيل له : لأن الشرط لا يعقل هاهنا ، كما نقول إن العلة تؤثر فى المعلول من غير شرط ، لأن الشرط لا يعقل فى ذلك .

فان قيل : ما أنكرتم أن ما هو عليه فى ذاته يؤثر فى وجوب وجوده بشرط ، وهو أن يصح وجوده فتكون صحة وجوده شرطا فى ذلك .

---

(١) فى الأصل : ولم ذا .   (٢) فى الأصل : بذكرها .

فاذا كان كذلك فغير ممتنع أن ينتهى الحال به إلى وقت يستحيل وجوده فيه ، فلا تؤثر تلك الصفة فى وجوب وجوده لزوال الشرط .

فالجواب عن هذا من وجهين :

أحدهما : أن صحة وجوده ، الذى هو شرط ، فإنه مقتضى عما هو عليه فى ذاته ، فيجب أن تستمر هذه الصفة أبدا ، لأن ما هو عليه فى ذاته يؤثر فيها من غير شرط .

فإذا صح وجوده أبدا لأجل أن ما هو عليه فى ذاته يؤثر فيه من غير شرط [٧٣ ظ] وجب أن يكون موجودا أبدا وأن يستحيل عدمه .

والثانى : أنا نقول للسائل : ما تريد بهذه الصحة ؟

إن أردتَ بها أن وجوده منتظر ، لأجل أن الصحة قد تؤثر ويراد بها الاستقبال ، كما يقال إن القادر يصح منه الفعل ، يعنى فى المستقبل ، فهذا محال فى القديم ، لأن القديم هو مالا أول لوجوده .

وإن أردتَ بها ما هو مانع للحصول ، وهو أن الحاصل ليس بمستحيل ، فهذا لا يجوز أن يكون شرطا ؛ لأن الشرط لا يتبع المشروط ، بل المشروط يتبع الشرط ، فتفسير الصحة على هذا الوجه يؤدى إلى أن يكون الشرط تابعا للمشروط — وهذا فاسد .

دليل آخر على أن القديم لا يجوز عليه العدم والبطلان ، وهو أن القديم لا يحتاج فى وجوده إلى وجود غيره ؛ فالاجتماع على هذا لا يجوز أن يكون قديما ، لأنه إن أريد به التأليف ، فإنه يحتاج إلى المحلين ، وإن أريد به المجاورة فإنه يحتاج إلى محلها .

ثم لو ثبت قدمه ، أعنى الاجتماع ، فمع وجود محليه ، إن أُريد به التأليف ، أو محله ، إن أُريد به التجاور ، وجب أن لا ينتفى الا بضد أو ببطلان ما يحتاج إليـــه .

فإن قيل : ما أنكرتم أنه لا ينتهى الحال به إلى وقت يجب عدمه ويستحيل وجوده من دون أن يطرأ عليه ؟

قيل له : هذا لا يصح ، لأنه يقدح فى أصل إثباته ، أعنى الاجتماع ، فضلا [من] أن يقال بعدمه ، ذلك لأنا إذا جوزنا انتفاءه من دون أمر طارئ ، فقد جوزنا خلو الجسم من الاجتماع والافتراق . وقد ثبت استحالة خلو الجسم عنهما .

وبعد فلو جوزنا خلوه منهما فى حال من الأحوال فلم لا يجـوز أن يكون حال الجسم كذلك أبدا ، فينسد علينا طريق العلم بإثباتهما .

فإذا كان كذلك لم يبق إلا أن يقال إنه ينتفى بالضد ، وقد ثبت أن المرجع بالقديم هو ما يجب وجوده لأمر يرجع إلى ذاته ، لأن هذا هو الواجب فى كل ضـــدين ، أن يكون كل واحد منهما على صفة معاكسة لما عليه الآخر لأمر يرجع إلى ذاته ، وضده يجب أن يكون كذ لك . وقد علمنا أنه ليس ها هنا شىء يمكن الإشارة إليه ، فيقال إنه على العكس من صفة الوجود لأمر يرجع إليـه سوى العدم ، فيجب على هـذا أن يكون ضد القديم [٧٤ و] هو المعدوم الذى يجب عدمه ، كما أن القديم هو الموجود الذى يجب وجوده .

فإذا كان كذلك ، وقـد ثبت أن المعدوم بلا ابتداء ، فلو كان ضداً للقـديم لوجب أن يمنع من وجود القديم أصلا ، لا أن يكون القديم موجودا فيطرأ هذا الضد عليه فيعدمه ؛ ففى هذا إبطال القول بوجوده (١) فضلا من أن يقال بعدمه .

(١) فى الأصل : لوجوده .

فثبت بهذا أن القديم لا يجوز عليه العدم والبطلان .

دليل آخر على حدوث الأعراض، وهو أن صفة الجوهر بكونه كائنا يجب أن تكون متجدده فى سائر حالاته ، لأنه لو كان واجبا فى حال من الأحوال لاستغنى عن العلة، على مثل ما تكلم الكلابية فى صفات القديم، تعالى عما[1] قالوا، إنها [لما] كانت واجبة وجب استغناؤها عن العلل . فإذا وجب أن يكون كونه مجتمعا متجددا فى سائر حالاته فالمؤثر فى هذه الصفة لا بد أن يكون متجددا طارئا ، لأن الصفات المتجددة لابد أن تنتسب إلى علل متجددة . فإذا وجب تجدد ما يؤثر فى هـذه الصفة فتجدده لايخلو إما أن يكون بطريقة الحدوث أو بطريقة الانتقال، فاذا بينا أن الانتقال على الأعراض لا يجوز وجب أن يكون تجدده بطريقة الحدوث .

وقد اعترض على هذه الدلالة بأن قيل إن هذا إنما يدل على حدوث الأعراض[2] التى سبق لنا العلم بأن الصفات الصادرة عنها متجددة، فمن أين أن الأعراض التى لم يسبق لنا العلم إلى تجدد صفاتها الصادرة عنها يجب أن تكون متجددة ؟ ولِمَ لا يجوز أن يقال إن الجسم كان جسما لم يزل مجتمعا باجتماع قديم ، إذ ليس لنا طريق إلى معرفة تجدد تلك الصفة الصادرة عن ذلك الاجتماع ؟

اعلمْ أن هـذا الاعتراض لا يتوجه على دليلنا؛ لأنا قلنا إن صفة الجسم بكونه مجتمعا يجب أن تجوز أبدا ، لأنه لو وجب فى حال لا ستغنى عن العلة . وهـذا يشمل سائر الحالات فيما لم يزل وفيما لا يزال[3]، فكيف يصح أن يقال إن هذا إنما يدل على حدوث الأعراض التى سبق لنا العلم بتجدد صفاتها الصادرة عنها ؟

---

(١) فى الأصل : مما .   (٢) فى الأصل : الاعتراض .

(٣) فيما لم يزل أى من جهة الماضى، وفيما لا يزال أى من جهة المستقبل .

ولأن القول بوجوب كون الجسم مجتمعا ينقض حكم التحيز ، لأن التحيز من حقه أن يصحح كون الجسم مجتمعا أو مفترقا على طريق البدل .

فالبدل لا يصح فى الحاصـل ، فلابد إذن أن يقـال إن الجسم لمكان تحيزه تجدد عليـه كل واحدة [٧٤ ظ] من هاتين الصفتين . فإذا وجب تجـددهما وجب تجـدد ما يؤثر فيهما ، لأن الصـفات المتجددة لا بد أن يكون المؤثر فيها متجـــددا .

دليل آخر على حدوث الاجتماع والافتراق ، وهو أن القول بعـدمهما يعود عليهما بالنقض فى باب الاثبات .

بيان هذا أن الصفة الصادرة عنهما لا تخلو : إما أن تكون واجبة أو متجددة .

فإذا قيـل بقدمهما لابد أن يقال بوجوب ما يصدر عنهما من الصفة ؛

فاذا قيل بوجوب الصفة الصادرة عنهما فقد قيـل باستغنائها عن العـلة ، لأن الصفات الواجبة لا يجوز أن تكون مستحقة عن العلل على ما نبينـه فى باب الكلام على الكلّابية .

فاذا لم يجز قدمهما ثبت حدوثهما ، لأن الموجود لا يخلو من ذلك .

دليل آخر ، وهو أن هذه الأعراض لو كانت قديمة ، وقد علمنا أن فيها متضادا ، لوجب أن يكون الجسم فيما لم يزل حاصلا على صفات متضادة — وقد علمنا استحالة ذلك ، فيجب أن يقال بحدوثها .

فإن قيل : نحن لانقول بقدم الجميع ، بل نقول بحدوث البعض وقدم البعض .

قلنـا : هـذا لا يصح ، لأنه ما من شيء يقـال بقدمه إلا وقـد ثبت من جنسه ما هو محدث . فالواجب أن يقال بقدم الكل ، فيلزم ما ذكرنا أو يقال بحدوث الكل ، وهو مذهبنا .

فأما أن يقال بحدوث البعض وقــدم البعض فلا ، لمـا بينا أنه ما من شيء يقال بقدمه إلا ومن جنسه ما هو محدث . والمثلان لا يجوز أن يختلفا فى القــدم والحــدوث .

دليل آخر، وهـو أن الاجتماع والافتراق لو كانا قـديمين فلا يخلو : إما أن يكونا حالّين فى محل أو يكونا موجودين لا فى محل .

فإذا ثبت أنه لا يجـوز أن يوجدا لا فى محل ، لأن العلل لا يجوز أن تكون موجودة لافى محل ولا أن تكون مجاورة لمعلولاتها، لم يبق إلا أنهما حالّان .

فإذا ثبت حلولها وجب قدم محلهما، وهو الجسم .

وقد ثبت أن القديم قديم لنفسه وأن الاشتراك فيــه يوجب التماثل ، وهذا يقتضى أن يتماثل الجسم والعرض لاشتراكهما فى القدم .

وقد بينا أن العرض مخالف للجسم .

وكونهما مثلين مختلفين محال على ما نبينه من بعد عند الكلام على الكلّابية .

وأما ما ذكره رحمه الله فى آخر هذا الباب، وهو أن القديم كما [٧٥ و] يكون قديما لنفسه فالمحدث لا يجوز أن يكون محدثا لنفسه فالأمر فيه ظاهر، وذلك أن المحدث قد كان مخالفا لغيره قبل الحدوث . ولا يجوز أن يقـال إن خلافه [له] بالحدوث . لأنه[1] لو كان كذلك لوجب أن تكون المحدثات كلها متماثلة لاشتراك الكل فى الحدوث، ولأنه لو كان كذلك لوجب فى المعدوم إذا وجد أو المحــدث إذا عدم أن يكون قد خالف نفسه .

---

(١) فى الأصل : ولأنه .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فصـــل

ثم قال رحمه الله : فلِمَ قلتم إن هــذه الذوات لا يجوز انقلابها عما هى عليــه فى ذاتها ... إلى قوله فإذا جاز فى السواد أن يبطل فلِمَ لا يجوز انقلابه عما هو عليه؟

اعلم أنا إنما نحتاج إلى أن نبين فى هذا الفصل أن صفات الأجناس لا تتعلق بالفاعل ، لأنا قــد بينا أن الذات وإن خرج عن كل صفة فإنه لا يخرج عن صفة يصح أن يتعلق العلم بها على التفصيل ويتميز بها عن غيره .

فلو قلنا إن صــفات الأجناس تتعلق بالفاعل لانسدّ علينا هــذا العلم ، لأن ما يكون بالفاعل يجوز أن يحصــل ويجوز أن لا يحصــل لأجل أنه موقوف على اختيــاره .

ولهذا نقول إن من جوّز خروج السواد عن كونه سوادا يلزمه أن يجوز خروج القــديم عن كونه قديما لنفسه . فإذا جوز خروج أحدهما عن صفته لزم [ذلك] فى الآخر أيضا .

ألا ترى أنه كما يخالف السواد مخالفه بكونه سوادا ، فكذلك القديم يخالف مخالفه بكونه قديما ؟ والكلام فى أن الذات لا يجوز خروجها عن صفتها الذاتيــة التى ثبتت لها فى حالتى العدم والوجود .

والدليل على أن صفة الجنس لا تتعلق بالفاعل ما قــد ثبت أن كونه سوادا لو كان بالفاعل لصح من الفــاعل أن يوجده ولا يجعله ســوادا . ولو كان كذلك لصح من الفاعل أن يوجده ويجعله حلاوة بدلا من كونه سوادا، ولصح أن يجعله ســوادا حلاوة ، لأن كلتى الصفتين تتعلقان بالفاعل ، وليس بينهما تناف ولا ما

يجرى مجرى التنافى . ولو كان كذلك لوجب فى الحموضة إذا طرأت أن تنفيه من وجه ولا تنفيه من وجه ، فيؤدى إلى أن تكون هذه الذات موجودة معدومة فى حالة واحدة — وقد علمنا استحالة ذلك .

فإن قيل [٧٥ ظ] : فلِمَ قلتم إن كونه سوادا لو كان بالفاعل لصح من الفاعل أن يوجده ولا يجعله سوادا ؟

قيل له : لأن القول بعكس ذلك ينقض القول بأنه يتعلق بالفاعل ، لأن ما يتعلق بالفاعل هذا حكمه : وهو أن يصح منه أن يجعله وأن لا يجعله ، لأن تأثيره فى المقدور على سبيل الصحة والاختيار . فإذا كان كونه سوادا يتعلق به صح أن يجعل هذه الذات سوادا وصح أن لا يجعلها ، كما أن الوجود لما كان متعلقا به صح أن يجعل الذات على صفة الوجود وأن لا يجعلها عليها .

يبين ذلك أن كونه سوادا أمر زائد على وجوده ، وهو فى حصوله لا يفتقر إلى الوجود ، وجرت[1] هاتان الصفتان ، أعنى كونه سوادا وكونه موجودا ، مجرى الذاتين فكما أن الذاتين اللتين لا تفتقر إحداهما إلى الأخرى فى باب الوجود ، يصح من الفاعل أن يجعل إحداهما على صفة الوجود دون الأخرى ، فكذلك هاتان الصفتان ، إذا لم يكن بينهما تعلق احتياج وكلاهما يتعلقان بالفاعل .

فإن قيل : أليس أن كون الاعتقاد علما يكون بالفاعل عندكم ، ومع ذلك لا يصح من الفاعل أن يوجده ولا يجعله علما ، فكذلك لِمَ لا يجوز مثله فى مسألتنا ؟

قلنا : نحن لا نسلم أن كون الاعتقاد علما يتعلق بالفاعل . وهذا القدر يكفينا فى دفع السؤال من طريق الجدل .

---

(١) فى الأصل : وجرتا .

ثم إن أردنا أن نبين ذلك على سبيل التبرع نقول إن الاعتقاد لا يصير علما بالفاعل ، بل إنما يكون علما لوقوعه على وجه ، وهو أن يكون واقعا من الناظر أو صدر عن النظر . فإذا وقع على هذا الوجه وجب أن يكون علما ولا تأثير للفاعل فيه .

فإن قيل : أليس أن هذه الاعتقادات إنما تكون علوما ضرورية من حيث أنها من فعل العالم بالمعتقد ؟ فلولا أن لكونه عالما بمعتقداتها تأثيرا[1] فى كونها علوما لما وجب وقوفه عليه . ثم لا شيء منها عندكم إلا ويصح أن يوجد ولا يكون علما ، فكذلك لِمَ لا يجوز مثله فى مسألتنا ؟

فالجواب عن هذا مثل الجواب على السؤال الأول ، وهو أنا لا نقول إن هذه الاعتقادات تكون علوما ، بل نقول فى هذه الاعتقادات إنما تكون علوما لوقوعها على وجه ، وذلك الوجه هو كون القديم تعالى عالما بمعتقداتها ، فصدرها[2] على هذا الوجه ، وذلك الوجه[3] وجه كونها علوما ، لا أن حالة[4] القديم تعالى تؤثر[5] فى كونها علوما .

يبين ذلك أن القديم تعالى لو خلق فى الواحد [٧٦ و] منا النظر ، وكان الناظر عالما بالدليل على الوجه الذى يدل ، فالاعتقاد الذى يتولد عن النظر لا بدّ أن يكون علما ، وإنما يكون علما لوقوعه على وجه ، وهو صدره[2] عن هذا النظر .

---

(١) فى الأصل : تأثير .

(٢) هكذا فى الأصل ، والأحسن أن نقول : صدورها .

(٣) بعد هذه الكلمة بياض قليل .

(٤) هذه الكلمة كأنها مضروب عليها فى الأصل .

(٥) فى الأصل : يؤثر .

ولا يمكن أن يقال إنه علم بالله تعالى، وإن كان حاصلا عما خلقه من النظر، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون لحالة من أحواله فيه تأثير .

ولا يمكن أن يشار إلى حالة للقديم تعالى تؤثر فى كون هذا الاعتقاد علما .

فكذلك هذه الاعتقادات ، وإن كانت إنما تصير علوما لأنها من فعل العالم بالمعتقد، فإنه لا يمكن أن يشار إلى حالة تؤثر فى كونها علوما .

فإن قيل : أليس أن السواد يكون فعلا بالفاعل ، ومع ذلك لا يصح من الفاعل أن يوجده ولا يجعله فعلا ؟

قلنا : هذا لا يصح،لأن من يدرى ما نقول(١) لا يسأل عن مثل هذا السؤال، لأنه كونه فعلا ليس بأمر زائد على حدوثه ووجوده ، بل لا فرق بين أن يوجده وبين أن يحدثه وبين أن يفعله ، فقول القائل : لا يجوز أن يوجده ولا يجعله فعلا، يجرى مجرى أن يقول: لا يجوز أن يوجده ولا يوجده، أو لا يجوز أن يفعله ولا يفعله .

وليس كذلك كونه سوادا، لأن كونه سوادا أمر زائد على حدوثه، وأحدهما غير مفتقر إلى الآخر، فيصح من الفاعل أن يجعل الذات على إحدى الصفتين دون الأخرى ، ويكون سبيلهما سبيل الذاتين لا تفتقر إحداهما إلى الأخرى .

فإن قيل : لِمَ قلتم إنه إذا صح أن يوجده ولا يجعله سوادا يصح أن يوجده ويجعله حلاوة بدلاً من كونه سوادا ؟

قيل له : كونه حلاوة يتعلق به ، كما أن كونه سوادا يتعلق به ، فيصح أن يجعل الذات على كل واحدة منهما على سبيل البدل .

---

(١) أول هذه الكلمة غير منقوط فى الأصل ، فيمكن قراءتها : يقول .

يبين ذلك أنه لا جنس ولا صفة للذات عنده إلا وهو يتعلق بالفاعل . فكما أنه يجوز أن يجعله سوادا كذلك يصح أن يجعله حلاوة لتعلق كلتا الصفتين به .

فإن قيل : [٧٦ ظ] : فلِمَ قلتم إنه إذا صح أن يجعله حلاوة بدلا من كونه سوادا فإنه يصح أن يجعل الذات عليهما جميعا فيجعلها سوادا حلاوة معا ؟

قلنا : لأن كل واحدة من الصفتين تتعلق بالفاعل عنده، وليس بينهما تناف ولا ما يجرى مجرى التنافى ، فيصح منه أن يجمع بينهما .

فإن قيل : فلِمَ قلتم إنه ليس بينهما تنافٍ ولا ما يجرى مجرى التنافى ؟

قيل له : أما التنافى والتضاد فإن أحدهما (١) ليس بضد للآخر ، بل هما مختلفان فقط .

وأما الكلام فى أنه ليس بينهما ما يجرى مجرى التنافى فهو أنه إنما يكون بينهما ما يجرى مجرى التنافى إذا كان أحدهما يفتقر إلى ما يحيله الآخر، (٢) مثل ما تقول إن بين كون أحدنا مريدا وبين كونه معتقدا لاستحالة حدوث المراد ما يجرى مجرى التنافى ، لأن كونه مريدا يحتاج إلى ما يحيله كونه معتقدا لاستحالة حدوث المراد ، لأن كونه مريدا يفتقر إلى اعتقاد صحة حدوث المراد أو يكون كل واحد منهما يفتقر إلى ضد ما يفتقر إليه الآخر ، كما نقول فى التأليف والافتراق: لو كان معنى زائدا على تباعد المحلين فإنهما لا يجتمعان من حيث أن التأليف يفتقر إلى تجاور المحلين، والافتراق يفتقر إلى تباعد المحلين .

---

(١) فى الأصل : أن .
(٢) فى الأصل : الأخرى .

وكذلك كونه الذات عالمـا وكونه ميتا يستحيل اجتماعهما، لأن أحدهما يفتقر إلى ضد ما يفتقر إليه الآخر أو يكون بين حكميهما تناف .

ولا يمكن الإشارة إلى شيء مما ذكرنا فى هاتين الصفتين، لأنه لا يصح أن يقال إن إحداهمـا تفتقر إلى ما عليـه الأخرى أو أن كل واحدة منهما تفتقر إلى ضد ما تفتقر إليه الأخرى ولا أن يقال : بين حكميهما تناف .

فإن قيل : ما أنكرتم أن [يكون][1] بين حكميهما تناف ؟

قيل له : هـذا لا يصح ، لأن حكم السواد إدراكه بحاسة البصر وأن يضاد البياض وأن يخالف مخالفه ؛ وحكم الحلاوة أن تدرك بحاسـة الذوق وأن تضاد الحموضة وأن تخالف مخالفها .

وليس بين هـذه الأحكام تنـاف ، لأن الذات الواحدة يصـح أن تدرك بحاسة البصر وبحاسـة الذوق وأن تضاد البياض وأن تضاد الحموضة وأن تخالف مخالفها ، فكيف يصح أن يقال إن بين حكميهما تنافيًا[2] ؟

فان قيل: ما أنكرتم أن [يكون][1] بين حكميهما تناف، لأن الضد إذا طرأ، وهو الحموضة مثلا، يؤدى الى أن تكون هذه الذات موجودة معدومة فى حالة واحدة؛ لأن من حكم السـواد أن لا ينتفى إلا بالبياض ، ومن حكم الحلاوة أن لا تنتفى إلا بالحموضة ، فإذا طرأت الحموضة على هذه الذات أدى إلى أن [٧٧ و] تكون موجودة معدومة فى حالة واحدة .

---

(١) زيادة من عندنا ، نعتقد أنها سقطت من الأصل .

(٢) فى الأصل : مخالفهما ... تناف .

قلنا : هـذا لا يصح لأن ما يكون مؤثرا فى التنافى لابد أن يكون حاصلا فى الحال ، ولا يصح أن نحكم بتنافى الحكمين لأمر يتراخى ، وطروء[1] الضد أمر متراخ .

فان قيل : نحن نريكم التنافى بين حكميهما من وجه آخر ، وهو أن كونه سوداً يصح أن يجتمع معه كونه حموضة ، وكونه حلاوة يستحيل أن يجتمع معه كونه حموضة ، فيكون كونه سوادا يصحح ما يحيل كونه حلاوة ، فيكون قد حصل التنافى بين حكميهما .

قلنا : هـذا لا يصح ، لأنا لا نقول على الإطلاق إن كونه سـوادا يصحح كونه حموضة بل نقول إنه يصحح كونه حموضة بشرط أن لا يكون حلاوة . ومع كونه حلاوة ، فإنه لا يصحح كونه حموضة ، بل يحيله ، فلا يمكن أن يدعى التنافى بين حكميهما .

وهـذا كقول من يقول إن كونه حيا وكونه مشتهيا يتنافى حكماهما ، لأن كونه حيا يصحح كونه نافرا ، وكونه مشتهيا يحيل كونه نافرا ، فكما أنا نقول هناك : نحن لا نطلق القول بأن كونه حيا يصحح كونه نافرا ، بل نقول : إنه إنما يصححه بشرط أن لا يكون مشتهيا ، واما مع كونه مشتهيا فانه يستحيل أن يكون نافرا ، فلا يمكن أن يدعى أن بين كونه مشتهيا وكونه حيا ما يجرى مجرى التنافى هاهنا .

فإن قيل : فجوزوا على هذا أن يحمل أحدنا الكلام أمرًا ونهيا ، لأنه ليس بينهما تناف ولا ما يجرى مجرى التنافى ، وهما يتعلقان بالفاعل !

---

(١) فى الأصل : طرؤ ، وهو جائز .

قلنا : بينهما مايجرى مجـرى التنافى ، لأن كونه أمرا لا يكون إلا بالإرادة ، وكونه نهيـا لا يكون إلا بالكراهة ، والإرادة والكراهـة يتنافيان ، فيكون تنافيهما وجها فى استحالة كون الكلام أمرا ونهيا .

فإن قيل : جوزوا على هذا أن يكون الكلام أمرا وخبرا فى حالة واحدة ، لأنه ليس بينهما تناف ولا ما يجرى مجرى التنافى ، وهما يتعلقان بالفاعل !

قلنـا : كذلك نقول ، لأن قول القائل : إفعلْ ، هو بمنزلة قوله : أريد أن تفعل ، وإن كان قوله : إفعلْ ، أمراً[1] ، وقوله : أريد أن تفعل ، خبر .

فان قيل : فجوّزوا على هـذا أن يصح من الواحد منـا أن يجعل [٧٧ ظ] الفعل حسنا وقبيحا فى حالة ، لأنه ليس بينهما تناف ولا ما يجرى مجرى التنافى ، وهما يتعلقان بالفاعل ! .

قلنا : أوّل ما فى هـذا أنا لا نسلم أن كون الفعل حسنا أو قبيحا أنه يتعلق بالفاعل ، بل إنما يكون حسنا أو قبيحا لوقوعه على وجه ، فاذا وقع على ذلك الوجه وجب كونه حسنا أو قبيحا شاء الفاعل أو كره ، كما بينا فى كون الاعتقاد علما .

ثم إن سلمنا بأن كونه حسنا أو قبيحا يتعلق بالفاعل ، فإنه لا يصح من الفاعل أن يجعل الفعل حسنا وقبيحا ، لأن بينهما ما يجرى مجرى التنافى ، وهو أن الفعل إنما يكون حسنا إذا حصل فيه غرض مثله وتعرّى عن سائر وجوه القبح . وإنما يكون قبيحا لوقوعه على وجه من وجوه القبح ، فيستحيل أن يكون واقعا على وجه وأن لا يكون واقعا عليه ، فبينهما ما يجرى مجرى التنافى من هذا الوجه .

ثم إن ارتكبنا القول بأنه يصح منـه أن يجعله على كلتا الصفتين ، فانا نقول إن الحكم يكون للقبيح ، وإن كان الفاعل قد أوقعه على وجه لأجله يحسن وعلى وجه لأجله يقبح .

(١) فى الأصل : أمر .

فإن قيل : نحن نقول إن هاتين الصفتين يستحيل من الفاعل أن يجعل الذات عليهما ، كما أنهما إذا كانتا للنفس عندكم فإنه يستحيل أن يجعل الذات عليهما . فالصفتان إذا استحالتا لم يفترق الحال بأن أن يكونا للذات وبين أن يكونا لمعنى وبين أن يكونا بالفاعل — هذا كما أن الصفتين المتضادتين لا يفترق الحال فيهما بين أن يكونا للذات وبين أن يكونا لمعنى وبين أن يكونا بالفاعل — فكذلك فيما قلنا .

فالجواب : أنا إذا قلنا بأن صفات الأجناس تكون للذات أمكننا أن نقول إن الذات الواحدة يستحيل حصولها على صفتين مختلفتين للنفس ، لأن الصفة التي يقع بها الخلاف والوفاق إذا كانت للنفس فلا يجوز حصول الذات على كونه سوادا وحلاوة ، لأن ذلك يؤدى إلى كون الذات الواحدة على صفتين مختلفتين للنفس وأن يكون الشيء مخالفا لنفسه ، وليس لحصول[1] الذات على صفة للنفس مدخل للاختيار أصلا . فيجب أن تحصل كل ذات على ما يصح دون ما يستحيل .

وليس كذلك على مذهب الخصم ، لأن عنده إذا كانت هذه الصفات تتعلق بالفاعل يكون موقوفا على اختياره وثبت أن ليس بين كونه سوادا و بين كونه حلاوة [٧٨ و] تضاد ، فيجب أن يصح منه أن يجعل الذات عليهما .

ولا يمكنه أن يقول إن ذلك يؤدى إلى أن يكون الشيء مخالفا لنفسه ، لأنه قد أخرج من أن تكون ها هنا صفة يقع بها الخلاف ، ولأنه لو لزم ذلك فمذهبه يؤدى إليه فليتركه حتى لا يلزم هذا الفاسد .

---

(١) فى الأصل : بحصول .

ونكتة الفرق بينهما أن اجتماع المختلفين صحيح على الجملة، فإذا كانت الصفتان المختلفتان للنفس لم يصح حصول الذات عليهما، لما فيه من الفساد، وليس هناك ما يجعله عليهما، وإذا كانتا بالفاعل وليس بينهما تناف، صح أن يجعله عليهما، لأن له اختيارا، وإن أدى الى ما ذكرناه من الفساد .

وأما الصفتان المتضادتان فانما يعلم تضادهما لأمر يرجع اليهما فقط لا لشيء آخر، بدليل أن كل من عرف هاتين الصفتين على حقائقهما عرف تضادهما وإن لم يعرف أمرا آخر؛ ومن لم يعرفهما على حقائقهما لم يعرف تضادهما، وان علم ما علم .

والعلم بالمؤثر فى التضاد أصلٌ للعلم بالتضاد، والعلم بالتضاد يترتب عليه؛ فلذلك قلنا إنه لا يفترق الحال فى وجه استحقاقهما .

وليس كذلك صفات الأجناس، لأنها إذا كانت للنفس يثبت بها الخلاف والوفاق، وإذا كانت بالفاعل لا يثبت ذلك .

فإن قيل : ما أنكرتم أنه يصح من الفاعل أن يجعل الذات سوادا حلاوة، ثم إذا طرأ الضد عليهما لا يجب أن تكون معدومة موجودة، لأن ما يطرأ عليها أيضا يكون مختصا بصفة الحموضة والبياض .

فالجواب : أن ما يتعلق بالفاعل يكون موقوفا على اختياره، فالفاعل كما يصح منه أن يجعل الطارئ بصفة الحموضة والبياض فإنه يصح أيضا أن يجعله على إحداهما، فيؤدى إلى ماذكرنا .

فإن قيل : إذا طرأت الحموضة على هذه الذات لا يؤدى إلى ما ذكرتم، لأن صفة الوجود واحدة . فإذا خرجت الحلاوة عن كونها موجودة فقد خرج السواد عن كونه موجودا .

قلنا : هـذا تأكيد فى الإلزام ، لأن الحموضة إذا طرأت[1] على هذه الذات فمن حيث أنها حلاوة يجب أن تنتفى بها ، لأن من حق الحلاوة أن تنتفى بالحموضة ، ومن حيث أنهـا سواد لا يجب أن تنتفى بها ، بل تبقى، لأن من حق السواد أن لا ينتفى إلا بالبياض .

وقد ثبت أن صفة الوجود [٧٨ ظ] فيهما واحدة، فيجب أن يكون موجودا من وجه ومعدوما من وجه وأن تكون صفة الوجود حاصلة من وجه وأن لا تكون حاصلة من وجه — ونحن لا نلزم إلا من هذا الوجه .

فإن قيل : إن الحموضـة إذا طـرأت على هـذه الذات نفت كونها حلاوة، لأنها ضد لهـا . فإذا نفتها فقـد أخرجتها من أن تكون موجودة . وكونه سوادا يفتقر إلى هذا الوجود، فيجب أن ينتفى لفقد ما يحتاج إليه، فلا يؤدى أن يكون باقيا وغير باق — هـذا كما تقولون أنتم إن الجوهر إذا طرأ عليه الفناء وفيه سواد فإن الجوهر ينتفى ، لأن الفناء ضـد له ؛ وأما السواد فإنه ينتفى لفقد ما يحتـاج فى الوجود إليه .

فالجواب : أنه قد ثبت أن السواد لا ينتفى إلا بالبياض لمـا هو عليه فى ذاته والحلاوة لا تنتفى إلا بالحموضة لمـا هى عليه فى ذاتها . فإذا طرأت الحموضة على هـذه الذات فمن حيث أنها سـواد يجب أن يبقى ولا ينتفى ، لأنه لم يطرأ عليـه مايضاده وينافيه . ومن حيث أنها حلاوة وجب أنها لاتبقى، وتنتفى لأجل أنه طرأ عليهـا ما ينافيها ، فيحصـل له جهتان من إحداهما[2] يجب أن ينتفى ومن الأخرى[2] يجب أن يبقى، فلزم أن يكون موجودا معدوما فى حالة واحدة .

(١) فى الأصل هنا وقبل ذلك وبعده : طرت ، وهو جائز .

(٢) فى الأصل : أحدهما ... الآخر .

فان قيل : هــذا بعينه حاصل فى السواد مع الفناء، لأن المحل إذا كان فيــه سواد فطرأ عليه الفناء والسواد من حيث أنه لم يطرأ عليه ما ينافيه يجب أن يبقى ومن حيث أنه طرأ على محله ما ينافيه يجب أن ينتفى[١] . فإن قلتم : لا فرق بين أن يطرأ على الذات ما ينافيه وبين أن يطرأ ما ينافى ما يحتاج فى الوجود إليــه فى أنه يجب أن ينتفى ، قيل لكم : قولوا مثــل ذلك فى مسألتنا ، لأن كونه سواداً يفتقر إلى وجود الحلاوة ؛ فإذا طرأت الحموضة وجب أن ينتفى كونه سوادا ، كما ينتفى كونه حلاوة، لأنه لا فرق بين أن يطرأ على الذات ما ينافيه وبين أن يطرأ ماينافى ما يحتاج فى الوجود إليــه ، فلا يجب أن يكون باقيا منتفيا ، كما لا يجب مثــله فى السواد الحال فى الجوهر مع الفناء ،

قيــل له فى الجواب : نحن نعــلم أن السواد لا ينتفى إلا بالضــد وما يجرى مجرى الضد ، وهو فقــد ما يحتاج فى الوجود إليــه . وقد علمنا أن السواد فى وجوده يفتقر إلى المحل . فإذا انتفى المحل بطروء الضد [٧٩ و] عليه انتفى أيضا السواد لاحتياجه فى الوجود إليه .

وليس هاهنا وجه لأجله يجب أن يبقى السواد ، بل إنمــا يحصل وجه واحد لأجله ينتفى .

وليس كذلك ماتنازعنا فيه، لأن السواد إذا طرأت الحموضة لا يجب أن ينتفى أصلا ، لأجل أنه لم يطرأ عليــه ما ينافيه ، لأن الحموضة ليست[٢] من ضد السواد ولا جارية[٢] مجرى الضد . ولو أوجبنا انتفاء السواد بها لكنا قد أوجبنا انتفاءه بما ليس بضدّ له ولا جارٍ[٣] مجرى الضد ، فيجب بقاء هذه الذات من حيث أنه سواد لهذه

(١) يجوز أن يكون قد سقط من الأصل هنا شيء .

(٢) فى الأصل : ليس ... جارى . (٣) الأصل : جارى .

الحموضـة ، ومن حيث أنها حلاوة يجب أن تنتفى : لأنه طرأ عليـه ما يضاده ، فيكون قـد حصل له وجهان : أحدهما يقتضى بقاءه والآخر يقتضى عدمه ، فيلزم أن يكون موجودا معدوما معا .

وليس كذلك السواد الحال والجوهر ، لأنه لم يحصل فيه إلا وجه واحد يجب لأجله انتفاؤه . فبان الفرق بين الموضعين .

دلالة أخرى فى المسألة ، وهو أن صفات الأجناس لو كانت بالفاعل لكان يصح من الفاعل أن يوجد ذات السواد ولا يجعله سوادا ، بل يجعله كونا بدلا من كونه سوادا وأن يجعله سـوادا وكونا . ولو كان كذلك لوجب فى من يقدر على الكون أن يوجد ذات الكون ولا يجعله كونا ، بل يجعله سوادا وأن يجعله سوادا وكونا . ففى هذا ما يوجب أن يكون أحدنا قادرا على صفات الأجناس من كون الذات سوادا وبياضا ونحو ذلك — وقد علمنا خلافه .

فإن قيـل : ما أنكرتم أن ما يقدر عليـه أحدنا من الذوات فإنه يستحيل أن يوجد منه بصفة جنس آخر من الذوات لا يتأتى منـه إيجاده ؟ فالكون و إن كان مقدورًا لنـا فإنه يستحيل أن يوجد منـا بصفة السواد ، لأن السواد ليس بمقدور لنـا .

قيل له : إن ما يوجده أحدنا حكمه حكم ما يوجده القـديم . فمـا يصح على أحدهما أو يجب أو يستحيل وجب أن يصح على الآخر أو يجب أو يستحيل ، وأن لا يختلف ذلك باختلاف الفـاعلين . هـذا كما أن الفعـل إذا كان إنمـا يصح لوقوعه [٧٩ ظ] على وجه فمتى وقع على ذلك الوجه وجب أن يصح ولا يختلف باختلاف الفاعلين .

وكذلك الكلام إذا كان إما يكون[1] أمرا أوخبرا ، لوقوعه على وجه . وهو أن تنضم إليه الإرادة . فإذا حصلت تلك الإرادة لم يفرق[2] الحال بين فاعل وفاعل .

دلالة [أخرى[3]] فى المسألة ، وهو أن صفات الأجناس لو كانت تتعلق بالفاعل لوجب أن يصح من أحدنا أن يوجد الذات ويجعله كونا وتأليفا واعتمادا، فمن حيث أنه كون يكفيه فى وجوده جزء واحد من المحل، ومن حيث أنه تأليف يفتقر إلى محلين[4]، ومن حيث أنه اعتماد يحتاج فى بقائه وجود رطوبة أويبوسة ، ومن حيث أنه كون لا يفتقر إلى ذلك . فهذا يؤدى إلى حصول الجسم على صفات متضادة وأحكام متنافية .

ولأن هذه الصفات لو كانت بالفاعل لوجب أن يكون ذلك لمجرى العادة . ولو كان كذلك لما امتنع وقوع الخلاف فى ذلك فى بعض البلاد ، لأن ما يكون طريقه العادة لا بد من وقوع الخلاف فيه . ولو كان كذلك لما امتنع فى الجسم أن يخرج عن كونه منتقلا ، مع أنه قد فعل فيه نقلة ، من حيث أن تلك النقلة لم تحصل على صفة يصدر عنها الانتقال ، بل إنما حصلت[5] على صفة أخرى من صفات الأجناس .

دلالة أخرى فى المسألة ذكرها الشيخ أبو على ، وهو أن صفات الأجناس لو كانت بالفاعل لوجب أن يصح من الفاعل أن يوجد الذات على صفة السواد

---

(١) هكذا فى الأصل ، ويجوز أن تكون عبارة « إما يكون » زائدة .

(٢) هكذا فى الأصل ، ولعل الصواب : لم يفترق .

(٣) زيادة من عندنا ليست فى الأصل .

(٤) هكذا العبارة فى الأصل ، والمعنى واضح .

(٥) فى الأصل : حصل .

وعلى صفة البياض ، لأن الشيء لاينافى نفسه ، وإنما ينافى غيره ؛ ويرى المحل على هذا على هيئتين متضادتين — وقد علمنا فساد ذلك .

وهذه الدلالة قد اعترضت بأن قيل إن تضاد الصفتين يمنع الفاعل من أن يجعل[1] الذات عليهما ، وإن كان الشيء لا ينافى نفسه ، كما أن الحكمين الجاريين مجرى المتنافيين فإنه يستحيل من الفاعل أن يجمع بينهما ، وإن كان الشيء لايكون فى الحكم جاريا[2] مجرى المنافى لنفسه كما لا يكون مضادا لنفسه ، وذلك ككون الكلام أمرا ونهيا ، فإنهما لما جريا مجرى المتنافيين استحال الجمع [٨٠ و] بينهما .

وقد أجيب عن هذا الاعتراض[3] بأن قيل إن كل واحدة من الصفتين إذا كانتا متعلقتين[3] بالفاعل صح من الفاعل أن يوجد كل واحدة[3] منهما ، ثم لا يجعل إحداهما مضادة للاخرى ، فتحصل الذات عليهما .

وقد اعترض على هذا الجواب أيضا بأن قيل إن تضاد الصفتين ليس يرجع إلى الفاعل وإنما هو لأمر يرجع إلى الصفتين .

ألا ترى أنا إذا علمنا الصفتين على حقائقهما حصل لنا العلم بتضادهما ، وإن لم نعلم أن تضادهما واجب لا مدخل للاختيار فيه ، فلا يتعلق بالفاعل ؟

وقد يمكن أن يجاب عن هذا أيضا بأن يقال إن هذا إنما يصح إذا قلنا إن صفات الأجناس لا تتعلق بالفاعل بل تكون للذات .

---

(١) فى الأصل : يحصل .

(٢) فى الأصل : جارى .

(٣) فى الأصل : هذه الاعراض ... واحد ... متعلقين ... واحد .

وأما على قول من يقول إن صفات الأجناس تتعلق بالفاعل لا يمكن أن يقال بأن تضاد الصفتين لأمر يرجع إلى الصفتين، بل يكون تضادهما واختلافهما وتماثلهما بالفاعل[١].

وقد استدل من وجه آخر بأن قيل أن قد بينا أن كون القادر قادرا لا يتعدى طريقة الإحداث وأن كون الذات سوادا أمر[٢] زائد على الوجود والحدوث، فيجب أن يتعلق[٣] بأمر زائد سوى أن يقال إن القادر أحدثه وفعله ، إذ لا يمكن أن يقال إنه إنما صار سوادا لأنه فعله ، لأن ذلك يكون تعليلا للشيء بنفسه ، فإذا كان المؤثر في كونه سوادا هو أن يفعله ويحدثه، وهذا بعينه حاصل مع البياض، فإذا فعله وأحدثه وجب أن تكون الذات سوادا بياضا، لأن ماهو مؤثر في حصول كل واحد منهما قد حصل .

ولا يلزم على هذا كونُ الكلام أمرا ونهيا في حالة واحدة، إذ المؤثر في ذلك ليس الإحداث فقط ، بل المؤثر في ذلك إنما هو الإرادة والكراهة ، وهما يتنافيان.

فإن قيل : أليس أن وجود أحد الضدين عندكم إنما هو لمكان كون الذات قادرا عليه ، وكونه قادرا حاصل مع كل واحد من الضدين ، ومع هذا فانه لا يلزم أن يوجد الضدان معا، مع أن المؤثر حاصل فيهما، فكذلك لم لا يجوز مثله في مسألتنا ؟

أجاب عنه صاحب الكتاب ، وهو أبو علي بن خلاد[٤] ، بأن قال : نحن إذا عللنا وجود المقدور بأمر زائد على كون الذات قادرا ، أدى ذلك إلى أن تنتقض

---

(١) في الأصل : الفاعل .
(٢) في الاصل : أمرا .
(٣) في الأصل : يعلق .
(٤) انظر التعليق في آخر الكتاب .

حقيقة القــادر والمقدور . وليس كذلك إذا علل كون الذات ســوادا بأمر زائد على كونه قادرا ، فإن ذلك لايؤدى إلى انتقاض حقيقة القــادر والمقــدور ، كما أن كون الكلام أمرا وخبرا [٨٠ ظ] متى علق بأمر زائد على كونه قادرا فإنه لايقدح فى القادر والمقدور وحقيقتهما ، لمــا كان كون الكلام أمرا أوجب اشتراط أمر زائد على الوجود . ومتى لم يمكنهم أن يعلقوا ذلك بأمر زائد سوى أن القادر فعله وأحدثه لزمهم ماذكرنا .

قال الشيخ أبو رشيد : وهذا الجواب ليس يمنعهم ، فالسؤال مع هذا لازم . فالأولى أن يقال إن كون الذات سوادا أمرٌ زائد على حدوثه ، فيجب أن يعلق بأمر زائد على كون الذات قادرا .

وليس هاهنا حال يشار إليها ، فيقال إنها تؤثر فى كونه سوادا ، فيجب أن ينفى كونه سوادا بالفاعل .

فإن قيل : هاهنا مؤثر ، وهو كونه مريدا ،

قيل له : كونه مريدا حاصل مع كونه بياضــا ، كما هو حاصل مع كونه سوادا ، فيجب أن تكون الذات سوادا بياضا إذا أرادهما .

فإن قيل : [إن][1] هاتين الإرادتين تتضادان لتعلقهما بالضدين ،

قيل له : [إن][1] إرادتى الضدين لا تتضادان عندنا .

فإن قيل : إرادته للصفتين كارادته للضدين ، فكما أنه إذا أراد الضــدين لا يجب أن يوجدا معا ، فكذلك إذا أراد كون الذات على هاتين الصفتين لا يجب أن تحصل عليهما .

---

(١) زيادة منا ليست فى الأصل .

قيل له : الإرادة عندنا لا تأثير لها فى إيجاد[1] الذات ، ولا فى أن تحصل[2] على صفة من الصفات، بل هى تابعة للداعى فلا تجب ، كإرادة حصول الضدين أن يحصلا معا .

وليس كذلك على مذهبكم لأنكم قلتم إن المؤثر فى كون الذات سوادا إنما هو الإرادة .

فإذا كانت هذه الإرادة حاصلة مع البياض لزمكم أن تكون الذات سوادا بياضا فى حالة واحدة

فإن قيل : يلزمكم على هذا أيضا حصول الضدين، لأن الذى هناك إنما هو كون الذات قادرا وكونه قادرا معهما على سواء .

قيل له : لا يلزمنا ذلك ، لأن تأثير القادر فى المقدور على سبيل التصحيح والاختيار، وليس كذلك تأثير الإرادة، فانه يكون على الوجوب .

دلالة أخرى فى المسألة ، وهو أن هذه الصفات لو كانت بالفاعل لصح من الفاعل أن يوجد الذات ولا يجعلها على شىء من هذه الصفات التى يصدر عنها الإيجاب . فاذا لم يجعلها على شىء من هذه الصفات لا يكون فرقا[3] بين وجودهما وعدمها ولا يكون لوجودها مزية على عدمها . وهذا فاسد ، وما أدى اليه وجب أن يكون فاسدًا .

فان قيل : إن كون الذات موجودا [٨١ و] يفتقر الى بعض هذه الصفات، فلا يصح أن يوجد إلا مع هذه الصفات .

---

(١) هكذا فى الأصل ، ويجوز أن تكون الكلمة : إيجاب .

(٢) فى الأصل : تجعل .

(٣) هكذا الأصل : ربما باعتبار أن كلمة « فرقا » خبر ليكون : واسمها مقدر — لكن يجوز أن يكون هنا تحريف أو خطأ فى النص صوابه مثلا : لا يكون هناك فرق .

قيل له : حصول بعض هذه الصفات يفتقر الى الوجود ، فلو افتقر الوجود أيضا الى بعض هذه الصفات لأدى الى أن يكون كل واحد منهما يفتقر الى صاحبه .

وهذا فى الحقيقة يكون افتقارا للشىء الى نفسه .

فإن قيل : هذا الذى ذكرتموه مبنى على أن الوجود صفة زائدة على هذه الصفات ، وعندنا أن المرجع بالوجود إلى بعض هذه الصفات ، فلا يصح اذن قولكم بأنه يصح أن يوجد هذه الذات ولا يجعلها على شىء من هذه الصفات .

فإن قلتم بأن الوجود صفة زائدة على هذه الذات .

قيل لكم : ما دليلكم على ذلك ؟

فإن قلتم : قد ثبت أن الوجود يتعلق بالفاعل ، فلو قلنا ان المرجع بالوجود الى هذه الصفات لوجب أن تكون هذه الصفات متعلقة بالفاعل .

فمتى قلتم هذا ،

قيل لكم : فمن هذه سئلتم !

فإن قلتم : إن صفة الوجود لو كانت بعض هذه الصفات لوجب أن يصح من الفاعل أن يجعل الذات الواحدة سوادا حلاوة ، لأنه ليس بينهما تناف[1] ولا ما يجرى مجرى التنافى ،

قيل لكم : هذا انتقال من دلالة إلى دلالة أخرى . وكل دلالة لا يمكن تصحيحها إلا بالانتقال إلى دلالة أخرى لم تصح تلك الدلالة .

---

(١) فى الأصل : تنافي .

فإن قلتم : إن المرجع بالوجود لو كان إلى بعض هذه الصفات ولم يكن المرجع به إلى أمر زائد على بعض هذه الصفات لوجب فى كل من قدر على الوجود أن يكون قادرا على هذه الصفات ، فيلزم على هذا أن يكون أحدنا قادرا على السواد والبياض وغيرهما من الأكوان[1] وعلى سائر ما لا يدخل تحت مقدور القادر — وقد علمنا خلاف ذلك .

قيل لكم : هذا أيضا انتقال إلى دلالة أخرى ، فلا بدّ إذن فى هذه الدلالة أن نبين أن كون الذات موجودة أمر زائد على هذه الصفات ؛ ومتى لم نبين الكلام فى هذا الأصل فإن هذه الدلالة لا تتم .

فالذى يدل على أن كون الذات موجودة ليس بصفة تؤثر فى الإيجاب ما قد ثبت أن السواد والبياض يتضادان إذا اشتركا فى كيفية الوجود وهو أن يكون محلهما واحدا . فلو كان المرجع بالوجود و بالصفة التى يصدر عنها الايجاب إلى شىء واحد لأدى ذلك إلى أن يكون الشىء مشروطا بنفسه .

وكذلك العلمين المثلين[2]، لأوجب كل واحد منهما من الصفة مثل ما [٨١ ظ] يوجبه الآخر إذا افترقا فى كيفية الوجود، وهو أن يتغاير محلاهما بأن يوجد أحدهما فى زيد والآخر فى عمرو، ولو كان المرجع بالوجود إلى صفة الإيجاب لأدى إلى أن يكون الشىء مشروطا بنفسه .

---

(١) هكذا الأصل ، ويجوز أن يكون هنا تحريف عن : الألوان .

(٢) هكذا الأصل ، ويجوز أنه قد سقط هنا كلام .

ولأن إرادة القديم تعالى توجب صفة للقديم تعالى إذا حصل لها مجرد الوجود . فلو كان المرجع بالوجود و بصفة الإيجاب إلى أمر زائد لأدى إلى أن يكون الشيء مشروطا بنفسه .

فإن قيل : فما الفرق بين صفة الوجود و بين هذه الصفات ؟

قيل له : صفة الوجود تصحح حصول بعض هذه الصفات ، وكل واحدة من هذه الصفات لها أحكام لا تصح تلك الأحكام على صفة الوجود .

فإن قيل : إنما لا يصح أن توجد ذات السواد ولا تجعله سوادا ، لأن صحة كونه سوادا يكون لما هو عليها فى ذاته ، وكونه سوادا يكون بالفاعل فلا يصح إذن من الفاعل أن توجد ذات السواد إلا وتكون سوادا ، لأن صحة كونه سوادا لما هى عليها فى ذاتها (١) .

قيل له : إذا كان كونه سواد بالفاعل فصحة كونه موجودا يجب أن تكون بالفاعل أيضا . وهذا كما أن صفة الوجود لما كان بالفاعل فصحة كونه موجودا يجب أن تكون بالفاعل . ولأن قوله إن صحة كونه سوادا لما هو عليها فى ذاتها إشارة إلى أن هناك صفة ذاتية . وهذا ليس بمذهب لهم ، لأن عندهم لا جنس ولا صفة إلا وهو يتعلق بالفاعل .

دلالة أخرى فى المسألة على أن صفات الأجناس لا تتعلق بالفاعل ماقد ثبت أن كل ذات لا بد أن يصح تعلق العلم بها على طريق التفصيل ، والعلم بها

---

(١) استعمال الضمائر هنا وفى الفقرة التالية غير منتظم ، و إصلاحه يسير .

على طريق التفصيل لا يتعلق إلا على صفة تميز بها عن غيرها ، وتلك الصفة لا بد لهـا من حكم تظهر به ، وحكمها ما نقوله إنه مقتضى عنها ، وحصوله مشروط بالوجـود .

والمخالف يقول إنه بالفاعل ، فكونه مقتضى عن الصـفة الذاتية يمنع من أن يكون بالفاعل ، لأن ما يكون مقتضى يجب حصوله بحصول الوجود ، وما يكون بالفاعل [و] يكون موقوفا على اختياره ، يجوز أن يحصل وأن لا يحصل ، وإن حصل الوجود .

وهذه الدلالة قوية إذا بينا الكلام على أن كل ذات لا بد لها من صفة ذاتية تميز بها عن غيرها (١) وتثبت لها فى حال العدم والوجود .

فإن قيل : صحـة [٨٢ و] حصـول تلك الصـفة لمـا هى عليهـا فى ذاتها أو حصولها (٢) بالفاعل ؟ .

قيل له : قد أجبنا عن هذا فلا معنى لإعادته . وهذا القدر كاف فى أن صفات الأجناس لا تكون بالفاعل .

أعلم أن من خالفنا فى حدوث الأجسام لا يمكن أن يسأل عن هذا الموضع ، وهو أن صفات الأجناس تتعلق بالفاعل ، لأن هـذه الصفات إذ كانت متعلقة بالفاعل لا بد أن تصاحب الحدوث ، كما أن كون الكلام أمرا وخبرا لمـا كان بالفاعل كان مصاحبا للحدوث . ومن قدر على هذه الصفات يجب أن يكون قادرا على الإيجاد .

---

(١) فى الأصل : غيره .

(٢) فى الأصل : وحصولها .

فاذن لا معنى فى أن صـفات الأجناس تتعلق بالفـاعل أم لا ، مع القـول بقدم الجسم .

ولكن غرضنا بهـذه المسألة أن نبين أن كل ذات لا بد أن تختص بصـفة ذاتية يقع بها التمييز بينه وبين غيره . وكانت تلك المسألة لا تتم إلا بأن نبين أن صفات الأجناس لا تكون بالفاعل .

فصل

ثم قال رحمه الله : أليس أنكم تقولون إن السواد سواد لنفسه . ومع ذلك فانكم لا تمتنعون من إجازة العدم عليه ، فكذلك لم لا يجوز أن نقول إن القديم قديم لنفسه ومع ذلك يجوز عليه العدم والبطلان ؟

إعلم أن هذه المعارضة لا تصح أصلا ، لأنا وإن قلنا إن السواد سواد لنفسه فلا نقول إن السواد موجود لنفسه . وأما إذا لم نقل ذلك فإنه يجوز عليه العدم عن كونه موجودا ولا يخرج عن كونه سوادًا . وليس كذلك ما قاله فى القديم ، لأن القديم موجود لنفسه ، فمع كونه موجودا لنفسه لا يجوز عليه العدم ، لأن ذلك يؤدى إلى خروجه عن صفة النفس ، وذلك لا يجوز .

فان قيل : القديم هو مالا ابتداء لوجوده ، فبكونه[1] يجوز عليه العدم لا يخرج من أن لا يكون لوجوده ابتداء ، فيجب أن يجوز عليه العدم .

قيل له : المعول يجب أن يكون على المعانى لا على العبارة . وقد ثبت أن القديم هو الذى يجب وجوده وأنه موجود لنفسه ، فمع وجوب وجوده وأنه[2] موجود لنفسه لا يجوز أن يعدم .

---

(١) فى الأصل : فكان . (٢) فى الأصل : أنه .

فصـــل

ثم بين رحمه الله الكلام فى أن القديم لا يجوز عليه العدم والبطلان فقال :

القديم لو جاز عليه العدم والبطلان كما يجوز عليـه الوجود[1] لم يكن بالوجـود أولى من العدم إلا بأن يوجده [٨٢ ظ] موجد، وما تقدم عليـه الموجد لا يجوز أن يكون قديما .

وتحرير هذه الدلالة أن يقال إن القديم لا يخلو : إما أن يكون واجب الوجود وإما أن يكون جائز الوجود .

فإن كان جائز الوجود لم يكن بالوجود أولى من العدم إلا بموجد .

وما تقدم عليـه الموجد لا يكون قديمـا ، لأن القديم هو ما لا يكون لوجوده ابتداء، فلا يجوز إذن أن يكون القديم بإيجاد موجد .

فإذا لم يجـز ذلك لم يجز أن يكون جائز الوجود . فإذا لم يجـز أن يكون جائز الوجود وجب أن يكون واجب الوجود . فإن كان واجب الوجود فهو الذى نقول بأنه لا يجوز عليه العدم أصلا .

إلا أن هذه الدلالة لا تكاد تصح إلا بالرجوع والانتقال إلى بعض ما تقدم .

فإن اعترض على هذه الدلالة فقيل : القديم ، وإن جاز عليه العدم فى المستقبل، كما يجوز عليـه الوجود، لا يجب أن يكون وجوده بموجد ، لأنه واجب الوجود فيما لم يزل .

---

(١) فى الأصل : كما يجوز عليه العدم والبطلان الوجود ، لكن مع الضرب على كلمتى العدم والبطلان . فيجوز أن يكون الصواب على ما ضبطنا .

وإنما يجب ما ذكرتم أن لو كان فيما لم يزل متجدد الوجود . فإذا تجدد وجوده فى تلك الحال مع جواز أن لا يتجدد ، والحال واحدة والشرط واحد ، يجب أن يكون وجوده بموجد يوجده . فأما إذا كان واجب الوجود فلا يجب ذلك .

هذا كما نعلم أن هذه الحوادث وجدت مع جواز أن لا توجد وأن تكون معدومة ، فجاز عليها[1] الوجود المستقبل كما جاز العدم ، ومع ذلك أن يكون عدمها بمعدم يعدمه[2] ، لما كان فيما لم يزل واجب القدم ولم يتجدد عدمها فى تلك الحال مع جواز أن لا يتجدد — فكذلك ها هنا .

فإن قلت فى الجواب عن هذا إن القديم إنما وجب وجوده فيما لم يزل لما هو عليه فى ذاته لا لعلة ، فكذلك الآن يجب وجوده لما هو عليه فى ذاته .

ولا يمكن أن يقال فى هذه الحوادث إنها إنما وجب عدمها فيما لم يزل لما هى عليها فى ذاتها ؛ إذ لو كان كذلك لاستحال وجودها لاستحالة حدثها لما[3] هى عليه فى ذاتها .

ويجب أن تكون المعدومات كلها متماثلة ؛ فإذا لم يجز أن يكون عدمها فيما لم يزل لما هي عليه[4] فى ذاتها ، كما أن وجود القديم لما هو عليه [فى][5] ذاته ، جاز عليها الوجود فى المستقبل وإن لم يجز العدم على القديم فى المستقبل . فمتى قلنا هذا كان انتقالا الى الدليل الأول .

---

(١) فى الأصل : عليهما .
(٢) يظهر أنه قد سقط كلام من النص أو يجب أن نقرأ : يعدمها .
(٣) فى الأصل : عما .
(٤) فى الأصل : عليها .
(٥) زيادة من عندنا .

فإن قلنا : قد علمنا أن هذه مع اختلافها واختلاف أجناسها قـد اشتركت فى أنها جائزة [٨٣ و] الوجود وجائزة العدم ، ثم ينتهى بها فى الإيجاب الى وقت يجب عدمها ويستحيل وجودها .

ولا يمكن أن يقال مثـل ذلك فى الوجود ، بأن الموجود يجوز وجوده ويجوز عدمه ، ثم ينتهى فى الحال إلى وقت يجب وجوده؛ فمتى قلنـا هذا كان اعتمادا على مجرد الوجود، والاعتماد على مجرد الوجود لا يصح .

فإن قلنا : إن ماله ولأجله وجب وجود القديم تعالى فيما لم يزل حاصل الآن، لأنه إنمـا وجب وجوده فى تلك الحال لاختصاصه بصفة، وهو الآن حاصل على تلك الصفة فيجب وجوده .

ولهذا أن تلك الصفة لـما استحالت على هذه الحوادث استحال أن يكون فيها ما يجب وجوده .

وليس كذلك المعـدوم ، لأن الشئ قـد يجب عدمه وإن لم يكن هناك حالة لأجلها يعدم ، كما لا يبقى من الأعراض .

فإذا لم يكن عدم هذه الحوادث فيما لم يزل بحالة هى حاصلة فى المستقبل جاز وجودها فى المستقبل ، وإن استحال فى الأزل .

يبين ذلك أن هذه الحوادث إنما استحال وجودها فيما لم يزل، لأنها لو وجدت لأدى إلى انقلاب ذاتها بأن يكون المحدث قـديما أو القديم محدثا . وهـذا الوجه غير حاصل فى المستقبل . فإن قلنا هـذا كان أيضا انتقالا إلى الدليل الأول ، لأنه مثل الجواب الأول .

فإن قيل : على هذا نحن نقول أيضا إن القديم إنمـا وجب وجوده فيما لم يزل لاستحالة عدمه ، كما أنتم تقولون إنما وجب عدم هذه الذوات فيما لم يزل لاستحالة وجـودها .

قيل له : هـذه المعارضة لا تصح أصلا ، لأن الوجود صفة معقولة والمرجع بالعدم إلى زوالها، وزوالها من حكمها، فيصح لنا أن نقول: وجب العدم لاستحالة الوجود ، ولا يصح لهم أن يقولوا : وجب الوجود لاستحالة العدم . لأنا إذا قلنا وجب العدم لاستحالة الوجود كنا قد اتبعنا حكم الصفة .

وهم إذا[1] قالوا وجب الوجود لاستحالة العدم كانوا قد اتبعوا الصفة حكمها ، والحكم أبدا يتبع الصفة، والصفة لا تتبعه[2]، فبأن الفرق بين الموضعين .

وقد ذكر قاضى القضاة أن المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة، وإنمـا يرجع به إلى زوال صفة الوجود، ولهذا [٨٣ ظ] يصح أن يعلم الوجود ولا يعلم[3] العدم .

ولو كان له بكونه معدوما صـفة معاكسة لصفة الوجود لوجب أن لا يكون العلم بتلك الصفة موقوفا على العلم بصفة الوجود، لأن الصفتين الضـدين لا يقف العلم بإحداهما على العلم بالأخرى، ومعلوم أنه لا يعلم العدم إلا بعد أن يعلم الوجود، ولا يجوز أن يتوصل بزوال صفة إلى ثبوتها ، بل لابد أولاً أن يعقل ثبوت صفة لذات من الذوات ثم يعلم زوالها .

ولهذه الجملة قلنا إن المعدوم ليس له بكونه معدوما حال وصفة ، فإذا لم يكن له حال معقولة ، وإنمـا المرجع به إلى زوال صـفة الوجود ، فلا يطلب فى ذلك وجه، لأن الوجه إنما يطلب فى الأحكام والصفات الثابتة .

(١) فى الأصل : اذ .
(٢) فى الأصل تتبعها .
(٣) غير منقوطة ولا مضبوطة بالكلية فى الأصل .

قال : ويمكن أن يقال إن المعدوم إذا كان مستحيل القدم فإنما وجب عدمه لأجل أن الفاعل لم يفعله ، وإذا كان متجدد العدم فإنما وجب عدمه بشرط وصفة أو ما يجرى مجراه ، أو لأن الفاعل لم يصح أن يفعله .

قال الشيخ أبو رشيد : فقوله فى المعدوم الذى استمر عدمه إنما وجب عدمه لأن الفاعل لم يفعله ، ينتقض بالمعدوم فيما لم يزل ، لأنه إذ ذاك يجب عدمه ، ومع ذلك لا يمكن أن يُعلل عدمُه إذ ذاك بأن الفاعل لم يفعله ، من حيث أن كان يستحيل من الفاعل فعله فى الأزل ولما فى ذلك من الانقلاب والاستحالة .

وقد ذكر رحمه الله قسمته بعد ذلك ، ذكر فيها ما يكون احترازاً عن هذا السؤال لأنه قال :

المعدوم لا يخلو : إمّا أن يكون مستمر العدم أو متجدد العدم .

فإن كان مستمر العدم فإنه يجب عدمه ، لأجل أن الفاعل لم يفعل ، هذا إذا صح من الفاعل أن يفعله ، وهذا احتراز من المعدوم فى الأزل .

وإن كان متجدد العدم فلا يخلو : إمّا أن يجب عدمه أو يجوز أن يعدم ويجوز أن لا يعدم .

فأما ما يجب عدمه فهو ما لا يبقى من الأعراض (١) ، فإنه يجب عدمه فى الثانى (٢) لاستحالة وجوده فى ذلك الوقت ، من حيث [٨٤ و] أن وجوده كان مختصا بوقت ، وقد مضى ذلك الوقت فيجب عدمه إذا طرأ الضد عليه أو ما يجرى مجرى الضد ، لأن مع طروء الضد أو ما يجرى مجراه يستحيل وجوده .

---

(١) فى الأصل الاعتراض .

(٢) أى فى اللحظة الزمانية التالية .

ويمكن أن يقال إن مايعدم فإنمـا يجب عدمه لاستحالة وجوده ، ثم استحالة وجوده تنقسم :

فتارة يستحيل وجوده لأنه لو وجد لأدى إلى انقلاب ذاته ؛ وذلك كالمعدوم فى الأزل ، فإنه يجب عدمه لاستحالة وجوده من حيث أن الفاعل لم يفعله .

وتارة يستحيل وجوده لأجل أن وجوده كان مختصا بوقت فمتى مضى ذلك الوقت يستحيل وجوده من حيث أن وجوده كان مختصا بوقت ؛ وذلك كما يجب عدمه من الأعراض فى الثانى من حال وجوده : فتـارة يستحيل وجوده لطروء ضد أوما يجرى مجراه .

فكل ما يعدم فإنمـا يعدم لاستحالة وجـوده ، ثم تكون اسـتحالة وجوده على أقسام بيناها .

وعلى الأحوال كلها أن هـذه المحدثات يستحيل وجودها فيما لم يزل ، لأنهـا لو وجدت هنالك لأدى إلى أن تصير بصفة القديم [1] أو يصير القديم بصفة المحدث .

فلابد إذن [أن] [2] يكون وجودها فى وقت يكون القديم متقدما عليها بما لوكانت أوقاتا لكانت بلا نهاية ، حتى لاينقلب كونه قديما أولا أن ينقلب كونها محدثة [3] ، وأن يصح من القديم إحداثها وإيجادها .

وقـد بينا الكلام فى أن هـذه الدلالة لايمكن نصرتها إلا بالرجوع إلى بعض ما تقدم والاستعانة به .

---

(١) فى الأصل : العدم .

(٢) زيادة من عندنا .

(٣) فى الأصل : كونه محدثا .

باب

فى أن ما لم يَخْــلُ من المحــدَث يجب أن يكون محــدَثا

فإن قال قائل : فلم قلتم إن ما لم يتقدم المحدَث يجب أن يكون محدَثا مثله ... إلى قــوله فى فصل آخر : أليس أن الجسم لايخلو من الحوادث الآن ، ومع ذلك لايدل على حدوثها الآن ، فكذلك لم لايجوز أن يقال : و إن لم يخل من الحوادث فيما مضى فإنه لايدل على حدوثها ؟

قال الشيخ أبو رشــيد : العلم بأن ما لم يتقــدم المحدث يجب أن يكون محدثا مثله ، ضرورى لا يحتاج فيه إلى نظر واستدلال . قال : ولا فرق فى ذلك بين أن يكون الكلام فى ذات بعينه وأن يكون الكلام فى ذوات كثيرة .

وخالف سائر مشايخنا فى هــذا الباب ، فإنهم قالوا إن العلم [٨٤ ظ] بهــذه الدعوى الرابعة مستدل ، وذكروا فيها أدلة .

وفصــل قاضى القضاة بين أن يكون الكلام فى ذات بعينــه لم يتقــدم على حادث بعينه ، فإن العلم بحدوث تلك الذات ضرورى ؛ وبين أن يكون الكلام فى ذوات وحوادث فى أن العــلم إذ ذاك بأن ما لم يتقــدم المحدث يجب أن يكون محدثا مثله ، مكتسب .

قال الشيخ أبو رشيد : وعلى ما ذكر فى هذا الباب من الأدلة فهو على التنبيه على أن خلافه لايمكن الاعتقاد فيه . قال : وابن الروندى ممــا تأتى له اعتقاد قدم الجسم ، لأنه لم يحصل له العلم بأن الجسم لم يتقدم الحوادث ؛ بل لابد أن يكون قد اعتقد تقدمه عليها . ألا ترى أنه إذا قال أن الجسم لم يخل من هذه المعاني ،

ثم لما اعتقد قدم الجسم فلابد من أن يعتقد أن فى هذه المعانى ما وجوده كوجود الجسم فيكون قديما مع الجسم ؟ . فالجسم إذن[1] لم يتقدم على ذلك المعنى القديم . وأما ما لا يكون معه من المعانى فقد تقدم عليه .

فإذا كان كذلك فقد علمت بأن ابن الروندى لم يعتقد قدم الجسم مع اعتقاده بأنه لم يتقدم الحوادث ، وإنما اعتقد قدمه لأنه اعتقد [أن][2] فى هذه المعانى ما يكون وجوده كوجود الجسم ، فلم يتقدم الجسم عليه .

وأما ما يكون محدثا من هذه المعانى فلابد من تقدم الجسم عليه .

ومما ذكر فى هذا الباب مايجرى مجرى الشبه [و] هو أن يقال : إن حظ الجسم فى باب الوجود كحظ المعنى .

فكما أن المعنى لما له حظ فى الوجود يجب أن يكون محدثا ، فكذلك المحل يجب أن يكون محدثا .

ولأن من حق القديم أن يكون سابقا للحدث ، لأن القديم هو الموجود لم يزل ، والمحدث هو الكائن بعد أن لم يكن ؛ ومن حق الموجود لم يزل أن يكون سابقا لما وجد بعد أن لم يكن ، كما أن من حق ما وجد منذ سنة أن يكون سابقا لما وجد منذ أسبوع ومنذ يوم .

فالجسم إذا لم يكن سابقا للحدث وجب أن لا يكون قديما فإذا لم يكن قديما وجب أن يكون محدثا ، لأن الموجود لا يخلو : إما أن يكون قديما أو محدثا .

---

(١) فى الأصل : والجسم إذا .

(٢) زيادة من عندنا ليست فى الأصل .

فإن قيل على هذا : أليس أن الجسم لم يتقـدم العرض الحادث ، ومع ذلك لا يجب أن يكون الجسم بصفة العـرض ولا العرض بصـفة الجسم ؟ فكذلك لم لا يجوز أن يقال فى باب الحدوث [٨٥ و] ؟ .

قيل له : هذا لا يصح ، لأن قولنا : جسم، معناه أنه طويل عريض عميق وقولنا : عرض، ما يعرض فى الوجود، ولا يجب لبثه كلبث غيره، من الجواهر والقديم؛ فهذا لا يتعلق بالتقدم والتأخر فى الوجود، والتقدم والتأخر يقتضيان ذلك؛

فلا يجب من حيث أن أحدهما لم يتقـدم على الآخر ما يجب أن يكون بصفة الآخر فى هـذا الحكم ، كما أن زيدا وعمرا اذا لم يتقدم أحدهما صاحبه فإن أحدهما إذا كان قرشيا لا يجب فى الآخر أن يكون كذلك، لأن ذلك لا تعلق له بالتقدم والتساوى .

ولكن إذا كان لأحدهما عشر سنين وجب أن يكون للآخر أيضا عشر سنين .

وكذلك السـواد والبياض إذا لم يتقدم أحدهما الآخر لا يجب أن يكون كل واحد منهما بصفة صاحبه فى باب الهيئـة ، حتى يكون كل واحد منهما سـوادا بيـاضـا .

ولكن اذا كان أحدهما وجد منذ عشر، وجب فى الآخر أن يكون كذلك ، لأنه ما ثله بالأوقات — فكذلك مثله فى مسألتنا .

ولأنا نعلم أن الجسم إذا لم يتقدم حادثا بعينه فإنه يجب أن يكون محدثا مثله ؛ واذا لم يتقدم عرضا بعينة لم يجب أن يكون عرضا مثله ؛ وكذلك فى جملة الذوات .

فالجسم إذا لم يتقدم المعانى المحدثة يجب أن يكون محدثا مثلها .

ولكن إذا لم يتقدم الأعراض لا يجب أن يكون عرضا مثلها .

ولأنا نعلم أن الجسم والمحدث قد اشتركا فى حقيقة الحدوث ، فيجب أن يشتركا فى الحدث .

بيان ذلك ، وهو أن الجسم إذا لم يتقدم المحدث لم يكن موجودا قبل الحادث كما أن الحادث لم يكن موجودا إلا فى ذلك الوقت . فإذا اشتركا فى هذا الحكم ، وهو أن كل واحد منهما وجد فى حال وجد فيها صاحبه — وهذا هو الحقيقة فى الحدوث — فيجب أن يكون أحدهما كصاحبه فى باب الحدوث .

ولا يجب أن يكون أحدهما مثل صاحبه فى باب الجسمية والعرضية ، لأنهما لم يشتركا فى حقيقة الجسم وحقيقة العرض ، لأن حقيقة الجسم ما يكون طويلا عريضا عميقا ، وحقيقة العرض ما يعرض فى الوجود ولا يجب لبثه كلبث غيره ، من الجواهر والقديم ، فبان الفرق بين مسألتنا و بين ما عارضنا به .

فصــل

فإن قيل [٨٥ ظ]: أو ليس أن الجسم لم يخل من الحوادث الآن ولا يجب أن يكون محدثا مثلها الآن، فكذلك فيما مضى من الزمان ... إلى قوله فى فصل آخر: أو ليس قـد قلتم إن الحركة فى هـذا الوقت لم تخل من الحوادث التى حدثت فيـه فى هذا الوقت، و إن كان قد خلا[1] فى الوقت الأول من هذه الحوادث إلى غيرها وسبقها إلى سواها ؟

إعلم أن الاعتبار فى الدلالة هو أن الجسم لم يتقدم الحوادث .

ولكن لو لم يتقدم عليها لم تكن الدلالة على حدوث الجسم تتم .

ولو قدرنا بأن الجسم خلا من الحوادث ، ولكن لم يتقـدم عليها، لكانت الدلالة على حدوث الجسم مستقيمة .

فعلمت أن المعتبر فى الدلالة على حدوث الجسم هو امتناع تقـدم الجسم على الحوادث لا استحالة خلوه[2] عنها .

فإذا كان كذلك فالجسم و إن لم يخل من هذه المعانى لا يخلو : إما أن تكون باقية أو حادثه .

فإن كانت باقيه لا تدل على حدوث الجسم فى هذا الوقت .

وإن كانت حادثه فلا يخلو : إما أن يكون الجسم قـد تقدمها أو لا يكون قد تقدمها .

فإن كان قـد تقدمها لم يدل على حدوث الجسم فى حال ما حدث فيها المعنى .

(١) هكذا الأصل : على التذكير وقد تركناه .
(٢) في الأصل : خلوها .

وإن لم يكن تقدمها دل[1] ذلك على حدوث الجسم .

فإن قيل : فما الذى يدل على حدوث الجسم من هذه المعانى ، أهو الذى حدث أولًا أو الذى حدث بعده أو مجموع ذلك ؟

فإن قلتم إنه[2] الذى حدث فيه أولاً وجب أن تشيروا إليه وأن تعينوه .

وإن قلتم : هو الذى حدث بعد ذلك لم يصح ، لأن الجسم قد تقدم عليه .

فإن قلتم : مجموع هذه المعانى ، لم يصح أيضا ، لأن الجسم قد تقدم على بعضها .

فلم يبق إلا أن تقولوا : هو المجاورة الأولى ، فيجب عليكم أن تشيروا إليها[3] .
ولا يمكنكم ذلك أيضا ، فيجب أن تبطل دلالتكم .

فالجواب أن الذى يدل على حدث الجسم إنما هو الحادث الأول ، إلا أنه لما تعذرت الإشارة إليه وامتنع تعلق العلم به على سبيل التفصيل ، فمتى علم على الجملة قام مقام علم التفصيل .

وقد علمنا أن الجسم لم يتقدم الحادث على سبيل الجملة بأن علمنا أن الجوهر لا يوجد [٨٦ و] إلا وهو متحيز ولا يكون متحيزًا إلا وهو كائن فى جهة ، ولا يكون كائنا فى جهة إلا بكون .

فإن قيل : إن من عرف هذه الوجوه بأدلتها هل يحصل له العلم بحدوث العالم أم لا ؟ فإن قلتم إنه يحصل له[4] العلم بحدث العالم فقد أحلتم . فإن قلتم لا بد أن يحصل له العلم بحدث العالم فما الدليل من ذلك على حدث العالم ؟ لأن الدليل لا بد أن يكون متميزا عن المدلول . فمتى قلتم إن كل من علم هذه الوجوه بأدلتها حصل له

---

(١) فى الأصل : ذلك دل .

(٢) فى الأصل : ان .

(٣) فى الأصل : اليه .

(٤) هكذا الأصل ، والمعقول أن تكون العبارة : فإن قلتم إنه لا يحصل له العلم .

العلم بحـدث العالم من دون نظر واستدلال فقـد أبطلتم كون شيء منهـا دلالة في حدث العالم ، لأن الدليل إنما يحصل العلم به[1] بالنظر والتأمل فيه .

قيل له : نحن نقول إن كل من عرف هـذه الوجوه بأدلتها حصل له العـلم بحدث العـالم من غير نظر واكتساب ، ثم لا يمتنع أن توصف هـذه الوجوه بأنها دليل على حدث الجسم .

وغير ممتنع أن الدليل إذا كان مبنيا على أمور مقـدمة فكل من علم ذلك الدليل مع تلك المقدمة حصل له العـلم بالمـدلول من دون نظر واستدلال ؛ ومع ذلك لا يخرج الدليل من أن يكون دليلا في نفسه .

فهذا كما نقول إن من عرف قبح الظلم على سبيل الجملة ثم شك في ضرر بعينه أنه ظلم أو ليس بظلم ، فإنه إذا علم كونه ظلما علم قبحه من دون نظر واستدلال . ومع هذا لا يمتنع أن يوصف بأن[2] العلم بكونه ظلما مع تقدم علمه بأن كل ما اتصف بصفة الظلم يجب أن يكون قبيحا يكون دلالة[3] على قبح هذا الظلم المعين — فكذلك مثله في مسألتنا .

وهكذا نعلم ونقول إن قول الرسـول دلالة على الأحكام مع تقـدم علمنا بأنه لا يجوز عليه الإلغاز والتعمية والتوريه والتقيّة ، وإن كان كل من كان على هـذه الأحوال حصل له العلم بأن النبي إذا أخبر عن كيت وكيت فإنه يكون حقا وصوابا ، ولطفا وصلاحا من دون نظر واستدلال . ومع ذلك فإنه يقال في خبره وقوله إنه دليل على الأحكام ، لما كان طريقا إلى العلم بالحكم .

(١) في الأصل : إنما العلم يحصل به .
(٢) يغلب على الظن ان كلمة « بأن » هذه زائدة .
(٣) لو قرأنا هكذا : بأنه يكون دلالة ، لاستقام سير الفكرة .

فإن قيل : فدلالتكم من أى وجه تتعلق بالمدلول، إذ لابد لكل دليل من أن يكون له تعلق بالمدلول ؟ [٨٦ ظ]

قيل له : إنما يتعلق به من حيث الوجوب ، وهو أنه لولا حدوث الجسم لما وجب استحالة تقدمه على الحادث أو لما وجب مقارنته للحادث أو لما وجب استحالة خلوه عنه . وقد ذكر أن تعلق الدليل بالمدلول يكون على وجوه أربعة :

أحدها من حيث الصحة ، وذلك كما نقول فى كون الذات قادرا . فإن مايدل على هذه الصفة إنما يدل من حيث الصحة ، وهو أنه اولا كونه قادراً لما صح منه الفعل .

والثانى أن يدل بطريقة الحسن والحكمة كدلالة المعجز ، وهو أنه لولا كون النبي صادقا لما حسن إظهار المعجز عليه .

والثالث قد يكون بطريقة الدواعى والاختيار ، وذلك سبيل ما نقول فى دلالة الجهل والحاجة ، وهو أنه اولا كون أحدنا جاهلا ومحتاجا لما اختار القبيح .

والرابع هو ما نحن فيه فإنه يدل بطريقة الوجوب ، وهو أنه لولا كونه محدثا لما وجب مقارنته للحادث .

فصل

فإن قيل : أو لستم قد زعمتم بأن الجسم لم يخْلُ من الحوادث التى تحدث فى هذا الوقت ، وإن كان قد خلا من قبل إلى غيرها وسبقها إلى سواها ... إلى قوله : فما الذى يدل على تناهى ما مضى من الأفعال ؟

إعلم أن الغرض بهذا السؤال هو أن يقال إن الجسم كما لو لم يخْلُ[1] من المعانى الآن التى تحدث وخلا من قبل إلى غيرها من المعانى فهلا جاز أن يكون [هذا[2]] حاله أبدا وأن هذه الحوادث حدثت فيه قبلها حوادث[3] لا إلى أول ؟

إعلم أنا قد بينا أن اعتقاد قدم الجسم مع أنه لم يخل من الحوادث ولم يتقدم عليها لا يمكن . وقد بين الشيخ أبوهاشم فى أول العسكريات هذه المعانى . و إن قيل فيها بأنها غير متناهية ، فإنها لا تخرج من أن تكون معلومة .

فاذا كان كذلك فلا يخلو : إما أن يقال بأن لكلها ابتداء ، أو يقال إنه لا ابتداء لكلها ، أو يقال بأن لبعضها ابتداء و بعضها لا ابتداء له .

ولا يمكن أن يقال بأن لكلها ابتداء ، مع القول بأنها لا أول لها وأنها غير متناهية ، لأن ذلك يتناقض .

وكذلك لا يمكن أن يقال بأن كلها لا ابتداء له مع القول [٨٧ و] بأنها حوادث ، لأنه[4] يتناقض .

---

(١) هكذا الأصل ، ولعل الصواب : كما لم يخل .

(٢) زيادة من عندنا ليست فى الأصل .

(٣) فى الأصل : حادث .

(٤) فى الأصل : لأنها .

وكذلك إذا قيل : لبعضها ابتداء وبعضها لا ابتداء له يتناقض ، لأن القول بأن لبعضها ابتداء منع من القول بأنها أجمع بلا ابتداء وأنها غير متناهية .

والقول بأن بعضها لا ابتداء له يمنع من القول بأنها أجمع حوادث ؛

فعلمت بأن قولهم هذا يتناقض .

ولا يمكنهم أن يقولوا إن لفظ الكل والبعض إنما يعقل فيما يتناهى ، وأما ما لا[1] يتناهى فإنه لا يدخل فيه لفظ الكل والبعض ، فإن المعول فى هذا الباب وفى غيره يجب أن يكون على المعنى دون العبارة .

وقد علمنا أنها ، وإن قيل بأنها غير متناهية ، فإنها لا تخرج من أن تكون معلومة ؛ فإذا كانت معلومة تأتت فيها هذه القسمة .

وبعد فإنا نعلم [أن][2] وصف الشىء الواحد بأنه محدَث وبأنه لا ابتداء له يتناقض . فكذلك فى أشياء ؛ لأن فى الشىء الواحد لم يتناقض ذلك لأجل أنه شىء واحد ، بل إنما يتناقض لأنه أثبت ما نفى ونفى ما أثبت .

ألا ترى أنه[3] لا تفترق الحال بين أن نقول ذلك فى الشىء الواحد وبين أن يكون ذلك فى أشياء كثيرة ، كأن نقول فى أشياء كثيرة معدودة مثلا إنها حوادث وإنها لا ابتداء لها ، فيكون ذلك متناقضا ؟

فإن قيل : ما أنكرتم أن ذلك إنما يتناقض إذا كان الكلام فى الشىء الواحد. وأما إذا كان الكلام فى أشياء كثيرة لا يتنافض ؟ هذا كما أنتم تجوزون فى كل واحد من آحاد الأمة الخطأ ، ولا تجوزون ذلك فى جماعتهم !

---

(١) فى الأصل : فيا .

(٢) زيادة من عندنا ليست بالأصل .

(٣) فى الأصل انها

قلنا : هذا لا يصح ، لأن الإثبات يفارق التجويز فى هذا الباب . وقد يلزم فى الإثبات ما لا يلزم فى التجويز . والتجويز فى مثل هذا الموضع لا يراد به إلا أحد المعنيين : إمّا القدرة و إمّا الشك .

فإذا قلنا فى القادر إنه يجوز منه كل واحد من الضدين على معنى أنه يقدر على كل واحد منهما ، ليس فى هذا ما يجب أن يكون جامعا بينهما فى الوجود ، لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى ، كما يلزم ذلك إذا قلنا إنه يفعلهما جميعا .

وكذلك إذا شككنا فى كل واحد من آحاد الأمة فى أمر من الأمور لا يلزمنا أن نشك فى جماعتهم ، بل لا يمتنع أن ينفى هذا الشك عن جماعتهم لقيام الدلالة عليه .

ألا ترى أنا نجوّز فى كل واحد ممن فى هذا البلد أن يكون أكل المصبّرة البارحة [٨٧ ظ] ، ثم لا يجب أن نشك بأن كلهم قد أكل المصبرة البارحة ، بل نقطع بأن كلهم لم يأكلوا المصبّرة ؟ وكذلك يجوز أن كل واحد منهم قد نسى أن هذا اليوم يوم الثلاثاء ، ثم لا يجب أن يكون الجميع قد نسوا ذلك اليوم .

وليس كذلك ما ذكروه ، فإنهم قطعوا بأن كل واحد من هذه الحوادث له أوّل ، ثم إذا قالوا بأن جملتها لا أوّل لها كان ذلك يتناقض ، و جرى ذلك مجرى أن يقول القائل إن كل واحد من الهند مخطئ فى دينه واعتقاده ، ثم يقول فى جملتهم إنهم ليسوا بمخطئين ، فيكون ذلك مناقضة .

وكذلك إذا قال[1] فى كل واحد من الزنج إنه أسود ثم يقول فى جملتهم إنهم ليسوا سودا ، و يقول فى جماعة من الرجال إن كل واحد منهم إنه رجل ، ثم يقول فى جماعتهم إنهم ليسوا رجالا .

---

(١) فى الأصل : قالوا

فكذلك ها هنا ، إذا قالوا إن كل واحد من هذه الحوادث له أول وجملتها لا أول لها كان مناقضة .

وقولنا إن كل واحد من آحاد الأمة يجوز عليه الخطأ والغلط ، ثم جملتهم لا يجوز أن يكونوا مخطئين فإنه لا يكون مناقضة على ما بينا — وهذا ظاهر بين .

فإن قيل : كيف يصح قولكم إن إثبات الصفة للآحاد وسلبها عن الجماعة يتناقض وتجويزها للآحاد وسلبها على الجماعة لا يتناقض ؟

وقد علمنا أنكم تقولون : إن كل قدر من المقدورات له حصر ونهاية ، فهذا إثبات ؛ ثم تقولون : جملتها بلا حصر ونهاية ، وهذا نفى ؛ فتنفون عن الجملة ماتثبتون للآحاد — فكذلك لم لا يجوز مثل ذلك فى مسألتنا ؟

فالجواب : نحن إذا قلنا بإثبات الصفة للآحاد وسلبها عن الجملة إنما نقول ذلك إذا كانت الصفة تثبت لكل ذات ، وذلك كأن نقول إن كل واحدة من هذه الذوات موجودة ، ثم نقول (١) : جملتها ليس بموجود ، [فذلك] يتناقض ؛ لأن صفة الوجود تثبت لكل ذات .

وكذلك إذا قال : إن كل (٢) واحد من هذه الذوات أسود وجملتها ليس بسود ، تناقض ؛ لأن الصفة تثبت لكل ذات .

وكذلك إذا قال : كل واحد من هذه الذوات له أول ، وجملتها لا أول لها ، تناقض ؛ لأن هذه الصفة تثبت لكل [٨٨ و] ذات ، فيجرى باب التناقض مجرى أن هذه الذوات كل واحد منها لا أول له ، وجملتها لها أول ، فإن كل واحد منها موجود وجملتها ليس بموجود ، أو كل واحد منها أسود وجملتها ليس بأسود .

(١) فى الأصل : قال

(٢) لا يوجد اطرد فى التعبير بحسب الضمائر ، ونحن لم نصلح إلا ما اقتضته الضرورة

يزيد ما ذكرناه وضوحا أن إثبات الصفة للآحاد وسلبها عن الجماعة إذا كانت الصفة تثبت لكل ذات نفيا وإثباتا، يكون نفيا لما أثبت بعينه أو إثباتا لما نفى بعينـــه .

ألا ترى أنك إذا قلت إن كل واحد من الذوات موجود، وجملتها ليس بموجود فقد نفيت غير ما أثبت أولا ؟ وهكذا فى باقى الأمثلة ، إذا قلت إن كل واحد منهـا أسود وجملتها ليس بسود ، فقـد نفيت بآخر كلامك عين ما أثبت فى أوّل كلامك، كما أنك إذا قلت إن كل واحد ليس بموجود وجملتها موجودة فقد أثبت فى آخر كلامك عين ما نفيت فى أوله .

فإذا ثبتت هذه الجملة فنقول : إن قولنا : غير متناه، ليس بصفة تثبت لكل ذات بل هو من أسماء الجملة، فإذا نفى عن الآحاد وأثبت للجملة لا يتناقض، وجرى ذلك مجرى ما نقول فى آحاد العشرة إن كل بعض منها ليس بعشرة، وجملتها عشرة ، لم يتناقض ذلك ، لأن قولنا : عشرة ، من أسمـاء الجملة لا من أسمـاء الآحاد . فكذلك قولنا : متناهٍ وغير متناه .

وإنما يتناقض لو قلنا إن كل واحد من هذه العشرة أسود وجملتها ليس بسود، لأن صفة السواد تثبت لكل ذات كصفة الوجود .

فكذلك ما تنازعنا فيه، وهو أن له أولاً أو لا أوّل له . فإنه يثبت لكل ذات؛ فإذا أثبت ذلك للآحاد ونفى عن الجملة تناقض، على ما بيناه .

فإن قيل : العلم بأن هذه الحوادث محدثة هل هو علم بأنها غير قديمة أو يحتاج فى ذلك إلى علم آخر، كما تقولون فى علم جملة وتفصيل ؟

قيل له : الواحد منا إذا علم بأن هـذه المعانى محدثة فقـد علم بأنها متجددة الوجود . فإذا علم بأنها متجددة الوجود فقد علم بأنها ليست كذلك ، لأن القديم

معناه مستمر الوجود . فالشيء الواحد يستحيل أن يكون متجدد الوجود ومستمر [٨٨ ظ] الوجود ، والتجدد والاستمرار حكمان منافيان للوجود ، فلو لم يكن العلم بأنه محدث علما بأنه ليس بقديم لوجب أن يصح انفكاك أحد العلمين عن الآخر — وقد علمنا استحالة ذلك .

وليس كذلك فى علم جملة وتفصيل ، وذلك كأن يعلم أحدنا بأن كل ما أتصف بصفة الظلم يكون قبيحا ؛ ثم إذا جاء إلى ضرر بعينه وشك فيه أنه ظلم أو ليس بظلم فإنه إذا عرف كونه ظلما عرف قبحه بعلم ثالث مستند إلى علمين متقدمين :

أحدهما علم جملة بأن كل ما اتصف بصفة الظلم يكون قبيحا ،

والثانى علم تفصيل بأن هذا الضرر ظلم .

وذلك لأن هاهنا معلومين متغايرين فيجب أن يكون ما تعلق بهما علمين متغايرين

ويجوز أن ينفصل أحد العلمين عن الآخر على بعض الوجوه بأن لا يتقدم علم جملة بأن كل ما اتصف بصفة الظلم يكون قبيحا ، فلا يحصل له العلم بأن هذا قبيح ؛ فإن علم أنه ظلم ، وكذلك إذا علم بأن هذه الذوات موجودة ، فقد علم بذلك العلم أنه ليس بمعدوم .

هذا إذا قلنا بأن المعدوم ليس له بكونه معدوما حال(1) وصفة أكثر من زوال صفة الوجود . فإذا كان كذلك فالعلم بأن هذه الصفة ، وهى صفة الوجود ، حاصلة ، لاشك أنه يكون علما بأنها غير زائلة لاستحالة أن يكون الشيء الواحد حاصلا وغير حاصل .

---

(١) فى الأصل : حالا .

فأما إذا قلنا إن المعدوم له بكونه معدوما حال ، كما ذهب إليه الشيخ أبو عبد الله البصرى : فإن العلم بوجود الشيء لا يكون علما بأنه ليس بمعدوم . بل يُعلم ذلك بعلم ثالث ، كما قلنا فى علم جملة وعلم تفصيل ؛ وذلك بأن يعلم أن كل ما اتصف بصفة الوجود فإنه لا يكون معدوما ، ثم إذا جاء إلى ذات بعينه وعلم أنه موجود علم بعلم ثالث أنه ليس بمعدوم ، مستندا إلى العلمين المتقدمين .

والأصل فى هذا الباب ، وهو أن كل أمرين إذا كان المرجع بثبوت أحدهما هو إلى زوال الآخر لا غير أو المرجع بزوال أحدهما [٨٩ و] هو إلى ثبوت الآخر لا غير ، فالعلم بأحدهما هو العلم بالآخر ، لأنهما فى الحقيقة معلوم واحد .

وإذا لم يكن المرجع بأحدهما(١) إلى زوال الآخر ولا بزوال أحدهما إلى ثبوت الآخر كانا صفتين متغايرتين(٢) . وإن لم يصح اجتماعهما فالعلم بثبوت أحدهما لا يكون علما بزوال الآخر ، بل إنما يعلم زوال الآخر بعلم آخر .

* * *

دليل آخر على وجه التقدير(٣) بأن ما لم يتقدم المحدث يجب أن يكون محدثا مثله : ما قد ثبت أن هذه المعانى لو قدر بقاؤها لوجب أن يكون فيها ما يكون وجوده على حد وجود الشيء . فإذا كان الجسم قديما فيما لم يزل فكذلك ذلك المعنى يجب أن يكون قديما . فإذا كان كذلك بطل قولهم بأن هذه المعانى محدثة ، والجسم قديم مع أن الجسم لم يخل عنها .

فإذا ثبت هذا على وجه التقدير فكذلك إذا لم يقدر بقاؤها وكانت زائلة ، لأن بقاء الشيء وزواله لا يقلبان جنسه .

---

(١) هكذا الأصل ، وكان الطبيعى أن تكون العبارة : وإذا لم يكن المرجع بثبوت أحدهما .

(٢) فى الأصل : متغايرين .

(٣) فى الأصل : التقريب .

وليس لهم أن يقولوا : إن ما ذكرتموه إنما ذكرتموه على سبيل التقدير ، لأن التقدير كالتحقيق إذا أثمر علما . فمن قال لنا : لا تقدّروا ، كأنه قال لنا : لا تستدلوا .

وبعد : فإن كون الشيء قديما ليس بأكثر من أنه يكون موجوداً فيما لم يزل ، فبأن يعدم بعد ذلك لا يخرج من أنه كان موجودا لم يزل . ونحن إذا قلنا إن القديم لا يجوز عليه العدم وإنه يجب بقاؤه فذلك من حكم القديم لا من فائدته .

وحقيقته معنى هذا أن معنى القديم هو الموجود لم يزل . فإذا قلنا إنه يجب بقاؤه لم نقل ذلك لأجل أن هذا من معنى القديم ، ولكن لأجل أن ما يؤثر فى حصوله حاصل أبدا ، فيثبت حصوله .

فإن قيل : كيف يصح هذا وعندكم أن القديم لو عدم لأدى إلى انقلاب ذاته ؟ .

قيل له : هذا لا يصح لوجهين :

أحدهما أن ذلك إنما يصح على أصلنا ، لأن عندنا أن القدم إنما يكون صفة للنفس على ماذهب إليه الشيخ أبو على أو يكون [صفة][1] مقتضاة عنها على ما ذهب إليه الشيخ أبو هاشم .

وعلى المذهبين جميعا الاشتراك فيه يوجب التماثل وأنه لا يجوز خروجه عما هو عليه من الصفة [٨٩ ظ] ، كما أن سائر الذوات لا يصح خروجها عما هى عليها من الأوصاف .

وليس كذلك على مذهبكم ، لأنكم تجوزون اشتراك المختلفين فى هذه الصفة ، وهو الجسم والعرض .

---

(١) زيادة من عندنا بقصد الإيضاح .

والثانى وهو أن هذا الذى ذكروه بمعزل عما ألزمناهم ، لأنا ألزمناهم أنه يجب أن يكون فى هـذه المعانى ما يكون موجودا فيما لم يزل مع الجسم . وهـذا الإلزام سواء عدم وزال بعد ذلك أو[1] لم يعدم ولم يزل ، انقلب ذاته أو لم ينقلب .

وذكر قاضى القضاه أن ماذكروه فى طرفى نقيض، لأنا نقول لهم :

ما تقولون ما[2] فى الجسم وهذه المعانى ؟ افتقولون إن فى هذه المعانى ما يكون وجوده على حد وجود الجسم أو لا تقولون ذلك ؟

فإن قالوا : نحن نقول إن فى هـذه المعانى ما يكون وجوده على حد وجـود الجسم ، فإذا كان الجسم قديما وجب فى ذلك المعنى أن يكون قـديما ، فإذا وجب قدمه بطل قولهم بأن هذه المعانى كلها محدثة .

وإن قالوا : ليس فى هـذه المعانى ما يكون وجوده على حد وجود الجسم ، وقـد أخبروا بأن الجسم تقـدم على هذه المعانى ، فاذا[3] قالوا بعد ذلك بأن الجسم لم يخل من هذه المعانى وإن هذه المعانى لا ابتداء لها كان ذلك متناقضا ؛ فكأنهم قالوا إن زيدا لا أول لوجوده ، إلا أن عمرا قد تقدمه فى الوجود .

وبعد فان ما قالوه يوجب أن يكون القديم متقدما على ماهو محدث بوقت واحد أو بما يقدر تقدير وقت واحد . لأنهم إذا قالوا إن هذه الحركات لا أول لوجودها فالحركة الأولى التى تكون قديمة إنما تتقدم على ما يليها بوقت [واحد][4] أو ما يتقدر بتقدير وقت [واحد][4]؛ وذلك إذا قالوا بقدم الفلك، فالفلك إنما يتقدم على الحركة

---

(١) فى الأصل : إذ .

(٢) هذه الكلمة (ما) موجودة فى الأصل ، فإما أن تكون زائدة أو يكون فيها تحريف .

(٣) فى الأصل : وإذا

(٤) كلمة « واحد » ناقصة من الأصل ، وقد زدناها للإيضاح ، ويقاس عليها ما يلى .

الحادثة بوقت أو بما يتقدر تقدير وقت . وذلك يوجب انقلاب القديم عن كونه قديما أو انقلاب المحدث عن كونه محدثا .

ولهذا نقول إنه يجب أن يكون بين القديم و بين المحدث من الأوقات مالا يتناهى ، أن لو كانت هناك أوقات تقدير، أو لأن ما ذكروه يوجب أن يكون للجسم حالة قبل ما لم يزل ، حتى يصح كونه متحركا فيما لم يزل . لأن المتحرك هو المنتقل من حالة إلى حالة ومن جهة إلى جهة ، ولا تعلم حالة معقولة له قبل ما لم يزل .

فإن قيل : أنتم إذا قلتم إنه يجب أن يكون بين القديم وبين المحدث من الأوقات مالا يتناهى ، أن لو كانت هناك أوقات على سبيل التقدير، وقد قلتم فى كثير من المواضع [٩٠ و] إن التقدير كالتحقيق . وقد علمنا أن هذه الأوقات التى تثبتونها تقديراً لو كانت ثابتة تحقيقا لم يصح حدوث شىء بعدها — فكذلك إذا كان على وجه التقدير .

و بعد فإن هذا التراخى إذا كان لا يتناهى كيف ينتهى إلى غاية معلومة ؟ على أنه لا بد فى هذا التراخى أن يتميز ما يصح حدوث حادث فيه عما يستحيل حدوث حادث فيه ، حتى يمكن الإشارة إلى حالة ، فيقال إنه يصح حدوث حادث فيها وقبلها بحالة لا يصح حدوث حادث فيها(١) . وقد علمنا أنه ما من حال من أحوال ما مضى إلا و يصح حدوث حادث فيها ، ولا يتميز حدوث حادث فيها(١) عما يستحيل حدوث حادث فيها(١) .

يبين ما ذكرناه أنا لو قدرنا حدوث شىء لا فى وقت ، ثم قدرنا بينه و بين حدوث شىء آخر وجود ما لا يتناهى من الأوقات فإن الثانى لا يصح حدوثه

(١) فى الأصل : فيه .

أصلا، فكذلك إذا قلتم إنه يجب أن يكون بين القديم وبين المحدث ما لا يتناهى من الأوقات، يجب أن يستحيل وجود المحدَث على هذه القاعدة.

وبعد فانكم إذا قلتم: ما من حالة من أحوال ما مضى إلا ويصح حدوث حادث فيها[1]، ثم قولكم بعد ذلك: لا يصح وجود ما لا أول له، كان ذلك متناقضا وجرى ذلك مجرى أن يقول قائل إنه ما من وقت من أوقات ما يُستقبل إلا ويصح حدوث حادث فيه، ثم يقول: لا يصح وجود ما لا آخر له.

فإن قلتم إن الواحد منا قادر على أجناس مختلفة، وكل قدر لا يتناهى، ثم لا يلزم على هذا أن يوجد ما لا يتناهى، فكذلك لم لا يجوز أن تقول إن ما مضى ما من حالة إلا ويصح حدوث حادث فيها، ثم لا يجب وجوب ما لا أول له ؟.

قيل لكم: هذا لا يصح لوجهين:

أحدهما: أنه لو صح أن يقال هذا فيما مضى لصح أن يقال ذلك فيما يستقبل: إنه ما من وقت إلا [يصح[2]] حدوث حادث فيه من أوقات مستقبلة، ثم ينتهى الحال إلى أن لا يصح حدوث شيء ولا يصح وجود ما لا آخر له، كما قلتم في القادر والمقدور.

والثاني أن ما ألزمناكم، إن كان حاصلا فيما عارضتمونا وجب أن تسووا بينهما، فيقال: كما أنه إذا قيل إنه ما من حال من أحوال ما مضى إلا ويصح حدوث حادث فيه، فإنه يجب أن يقال أيضا إنه يصح وجود [٩٠ ظ] ما لا أول له، وإلا تناقض القول.

---

(١) في الأصل: فيه.

(٢) هذه زيادة من عندنا يقتضيها منطق الفكرة.

كذلك إذا قيل إن أحدنا قادر على ما لا يتناهى ، وجب القول بحصول ما لا يتناهى ؛ وإما أن تقولوا إن القادر إنما يقدر على قدر محصور من المقدورات[1] ، و إلا كنتم مناقضين فى قولكم بأنه يقدر على ما لا يتناهى ولا يوجد ما لا يتناهى ، كما كنتم مناقضين فى قولكم إنه ما من وقت من أوقات ما قد مضى[2] إلا و يصح وجود حادث ثم لا يصح وجود ما أول له .

فالجواب أن قاضى القضاة قال إن المقدّر لا يجب أن يكون كالمحقّق فى كل موضع ، بل يجب أن ينظر فى العلة : إن كانت العلة التى لها ولأجلها ثبت الحكم فى المحقق حاصلة فى المقدّر وجب أن يسوّى بين المحقق والمقدر فى إثبات الحكم ، و إلا وجب أن يفرق بينهما .

وقد علمنا أن العلة التى لها ولأجلها لا يصح حدوث حادث بعد وجود ما لا يتناهى إنما تحصل فى المحقق لا فى المقدر ، فلا يجب أن يجرى التقدير فى هذا الباب مجرى التحقيق .

ألا ترى إنا إذا شرطنا فى وجود المحدث وجود ما يستحيل وجوده استحال وجود المحدث ، وكان ذلك فى المحقق لا فى المقدر ؟ ومثل ذلك يقال : لا يوجد الشىء إلا بعد اجتماع الضدين ، فإنه يستحيل وجود ذلك الشىء ، ويكون ذلك فى المحقق .

---

(١) لابد أن كلاما قد سقط هنا .

(٢) فى الأصل : ما يتقضى ، وقد أصلحناه ، حسب طريقة تعبير المؤلف . ويجوز على كل حال أن تكون : تقضى

ولو قدرنا اجتماع الضـــدين ثم قلنا : يصح وجـود الشيء ، بعـد اجتماعهما[1] على سبيل التقدير ، فإنه لا يستحيل وجود ذلك الشيء .

وقد علمنا أن القديم تعالى لو كان فاعلا للقبائح ، كما ذهبت إليه المجبِّرة ، فإنه يبطل على ذلك كونه عالمـا غنيا . ولو قدّرنا وقوع الكذب منـه كأن كونه قادرا عليه لمـا قدح فى ثبوته[2] ، وأمثلة كثيرة .

وبعـد فانا لو قلنا إنه لا يوجد محدَث إلا وقبله محدَث فإنه يستحيل وجوده .
ولو قلنا إنه لا يوجد محدث إلا ويصح قبله حدوث محدث فانه لا يستحيل وجود هذا المحدث فى محدث واحد ، فكيف فيما لا يتناهى !

فعلمت بهذه الجملة أنه لا يجب أن يجرى المقدّر مجرى المحقق ، وإنما الواجب أن يتّبع[3] العلة فى هذا الباب .

وأما ما ذكره السائل [من[4]] أن هـذا التراخى كيف ينتهى إلى غاية معلومة يصح حدوث حادث بعـدها فانه لا يصح ، لأنا إنمـا ذكرنا [٩١ و] ذلك على سبيل التقـدير لا على سبيل التحقيق حتى نلزم[5] بانتهـائه إلى غاية معلومة ونهـاية مفهـومة .

لكن لمـا لم يكن إثبات القديم قديما والمحدث محدثا إلا على هذا لتقدير قدرنا هذا التقدير ، على أن هذا التقدير لابد لكل واحد من الفريقين فى هذه المسألة ، المخالف والموالف ، منه .

---

(١) فى الأصل : اجتماعه .

(٢) يغلب على الظن أنه قد سقط من الجملة السابقة شيء .

(٣) غير منقوطة فى الأصل .

(٤) زيادة من عندنا .

(٥) غير منقوطة في الأصل .

فانا نقول للمخالف : ما تقول فى هذه الموجودات إنها قديمة أجمع ، أو محدثة أجمع ، أو بعضها قديم و بعضها محدث ؟

فإن قلت إنها قديمة أجمع لابد أن تثبت لها صفات متجددة ؛ فاذا أثبت لها صفات متجددة لابد أن تثبت بين صفاتها المتجددة و بينها هذا التراخى الذى ذكرناه على سبيل التقدير .

و إن قلت إنها أجمع محدثة لابد أيضا أن تثبت بين حدوثها و بين عدمها [فيما][1] لم يزل هذا التراخى على وجه التقدير .

و إن قلت بحدوث بعضها وقدم بعض لا بد أن تثبت بين ما هو قديم و بين ما هو محدث هذا التراخى .

فإذن الكل منا ومنكم لابد له من هذا التقدير بالتدبير على وجه التقريب[2] .

فأما ما ذكره السائل أنه لابد أن يتميز فى هذا التراخى ما يصح حدوث حادث فيه وما لا يصح ، حتى لو تقدم حدوث حادث بحاله على الوقت الذى يصح فيه حدوثه لا يصح إذ ذاك حدوثه ، فإن ذلك لا يجب ؛ لأنه ما من وقت إلا و يصح حدوث حادث فيه . فإن كانت هـذه الصحة حاصلة أبدا فيما لم يزل[3] كيف يجوز أن نفرق بين ما يصح و بين ما لا يصح ؟ بل يجب أن نسوى بين جميع ما مضى فى هذا الحكم .

فإن قيل : كيف يصح ذلك وأنتم تمتنعون من حصول الحوادث فيما لم يزل ؟

---

(١) زيادة من عندنا .

(٢) يجوز أن تكون عبارة « بالتدبير على وجه التقريب » زائدة أو أن يكون قد سقط من الكلام شىء أو أن تكون تحريفا عن : بالتبيين على وجه التقدير .

(٣) فى الأصل : فيما لم يلزم .

قيل له : نحن نجعل ما لم يزل حاله الصحة، فنقول : إنه ما من حال فيما لم يزل إلا و يصح فيه حدوث حادث ، إلا أن الصفة إنما تحصل فى المستقبل، ونقول إن القديم تعالى كان قادرا فيما لم يزل على أن يوجد هـذه المقدورات فيما لا يزال، ونقول إن فى ذلك المستقبل كما يصح حدوث حادث فيـه فانه تحصل الصـفة أيضـا [٩١ ظ] ، فنجعل ما يستقبل حالا بحصول الصحة والصفة، وما لم يزل حالا بحصول الصحة دون الصفة، فنسوى فى حصول الصحة بين ما لم يزل و بين ما لا يزال، ونفرق بينهما فى باب حصول الصفة ، كما ترى .

ونقول : إن القديم تعالى كان يصح منه الفعل فيما لم يزل، ولكن نثبت الحصول من بعد، وفيما يستقبل كما يصح منه الفعل يصح حصول الصفة للفعل[1] .

إلا أن كل ما وجد صار متناهيا فلا نطلق لفظا يقتضى وجـود ما لا يتناهى، كما أن القـادر وإن كان قادرا على ما لا يتناهى ، على معنى أنه ما من وقت ينتهى إليـه إلا و يصح أن يوجد فيه مثل ما أوجده أولا ، ثم كذلك، ثم كذلك، لكن كل ما وجد فقد صار متناهيا؛ فلا نطلق لفظا يقتضى وجود ما لا نهاية له .

واما ما ذكره السائل فى آخر كلامه وقـرنه بقوله بأن المقدر فى هـذا الباب كالمحقق، وذلك قوله : لو قدرنا حدوث شىء لا فى وقت ، ثم قدرنا بعده أوقاتا لا تتناهى، ثم قدرنا بعد ذلك حدوث شئ آخر ، فانه لا يصح أصلا حدوث هذا الثانى مع هذا التقدير .

قلنا : هذا تقدير انقلاب من حيث أنك قدرت فى المحدث أن يكون بصفة القديم، [إن صار[2]] القديم محدثا، كيف يكون الحال فى ذلك ؟

فثبت بهـذه الجملة بطلان ما ذكره السائل من التسوية بين المقـدّر والمحقق فى هذا الباب .

---

(١) فى الأصل : يصح وحصول الصفة التى للفعل — مع كشط الواو من «وحصول» وكشط جزء من كلمة التى ، ومع تأشير عند كلمة «حصول» . (٢) زيادة نعتقد أنها سقطت من الأصل .

فصــل

ومما يدل على تناهى مامضى من الأفعال، وهو أن ما مضى من الأفعال لا يخلو إما أن يكون له نهاية أو لا يكون له نهاية ... إلى قوله [في][1] فصل آخر : أو ليس عندكم أن الجسم لا يخلو فى كل وقت عما لا يبقى من الأعراض ولا يوصف بأنه متأخر عنــه بعد وجوده، ومع ذلك فإنه لا يمنع من أن يكون باقيـا، وإن وجب مقارنته فى كل وقت لمـا لا يبقى . فكذلك لم لا يجوز أن يقـال إنه وإن لم يخل من الحوادث ولم يتقدم عليها فإن ذلك لا يمنع من أن يكون الجسم قديما ؟

اعلمْ أنــ الكلام فى معرفة ما لا يتناهى ينبنى على معرفة ما يتنـاهى ، لأن ما يتناهى إثبـات وما لا يتناهى نفى ، ومن حق النفى أنه يجب أن يكون مرتبا على الإثبات .

اعلمْ أن قولنا : مايتناهى، لايستعمل فى الشيء الواحد [٩٢ و] وإنما يستعمل فى أشياء كثيرة . فمعنى قولنا : إنه متناهٍ، أى أن له ابتداء وأنه تجوز الزيادة عليه، وقولنا[2] : إنه غير متناهٍ، أى لا أول لوجوده وأنه لا تجوز الزيادة عليه .

فمتى قيل فى الشيء الواحد إنه متناهٍ أو غير متناه كان ذلك مجازًا ويكون مشبّها بمـا هو أشياء كثيرة، كقولنا فى القديم تعالى : إنه لا نهاية لوجوده، شبّهنا وجوده بأشياء لاتتناهى على سبيل التوسع والمجاز .

فإذا ثبت هذا فوصف الأعراض بأنها غير متناهية لا يخلو إما أن يكون المراد بذلك أنها لا تتناهى من جهة الحدوث أو من جهة القدر . أما من جهة المساحة

---

(١) فى الأصل : وقوله .

فإن ذلك لا يتأتى فيها ، وإنما يتأتى فى الأجسام ، كما ذهب إليه الثنوية ؛ فانهم يقولون ان النور لا يتناهى فى الجهات الخمس وإنما يتناهى من جهة واحدة ، وهى جهة العلو .

فلو قيل على هذا فى هذه الأعراض بأنها لا تتناهى من جهة الحدوث فذاك باطل، لأجل أن الحدوث قد أتى عليها ، والوجود قد شملها من الطرفين جميعا ، فما حصره الوجود وشمله وأتى الفراغ به من الجانبين جميعا لا يصح أن يقال إنه غير متناه .

ولو قيل إنها لا تتناهى من جهة العدد، فلا يخلو قولهم فى ذلك : إما أن يريدوا بذلك المعدود[1] نفسه أو يريدوا بذلك العدد حسب .

فإن أرادوا بذلك المعدود فقد بينا أن هذه الأعراض لا يجوز وصفها بأنها لا تتناهى، لأن الفراغ بالوجود قد حصل من الطرفين جميعا .

وإن أرادوا به العدّ فقد علمنا أن عد أشياء كثيرة يمكن فى وقفة[2] واحدة . فاذا كان المعدود مما يتناهى من حيث أن الوجود حصره فالعد أولى بذلك .

فإن قيل : ما أنكرتم أن هذه المعانى، وإن تناهت من جهة الآخر، فإنها لا تتناهى من جهة الأول ، كما أنتم تقولون فيما يحدث فى المستقبل إنه يتناهى من جهة الأول ولا يتناهى من جهة الآخر ؟

قيل له : هذا لا يصح، ولا يمكن قياس ما مضى [٩٢ ظ] على ما يستقبل، لأن ما مضى قد أتى الفراغ بالوجود عليه من الطرفين جميعا، فيجب أن يقال بأنه

---

(١) فى الأصل : المقدور ، لكنا أصلحناها مراعين ما يلى مباشرة .

(٢) هكذا فى الأصل ، فهل يجوز أن تكون تحريفا عن : دفعة ؟

متناه ، وليس كذلك ما يستقبل ، لأن الفراغ بالوجـود لم يأت على الجميع وإنما حصل الوجود للبعض فيها ، فكل ما وجد نقول : إنه متناه ، وما لم يوجد نقول : إنه لا يتناهى .

وإنما قلنا : إنه لا يتناهى ، لأن القادر عليـه إذا كان باقيا فما من وقت إلا ويصـح أن يوجد فى الثـانى مثل ما يوجد فى الأول ، وأنه يجب أن يكون كذلك أبدا ، ما دام هو باقيا .

فعلمنا أن ما فى العدم من المقدورات غير متناه ؛ إذ لو كان كذلك[1] لوجب أن يتناهى الحال بالقادر مع وجوده و بقائه أن لا يصح منـه إيجاد شىء فى المستقبل قد أوجد مثله فى المـاضى ، فيكون ذلك قدحا فى كونه قادرا .

فإذا ثبت كون القديم تعالى قادرا ، وثبت بقاؤه على الدوام والأبد والخلود ، يجب أن يكون ما يقدر عليه غير متناه .

فإن قيل : فهل يصح من القديم تعالى أن يوجد ذوات بلا نهاية دفعة واحدة

قيل له : ذلك لا يجوز . فإن قيل : فما الذى يدل على ذلك ؟

قيل له : قد ذكر فى هذا الباب أدلة ، أقواها وهو أنه لو صح من القديم تعالى إيجاد ذوات بلا نهاية لوجب أن يصح إيجاد قدر بلا نهاية و إيجاد شىء بلا نهاية . ولو كان كذلك لوجب أن يصح أن يوجد فى الواحد من الأحياء ما لا يتناهى من القدر ، فيقـدر على ما لا يتناهى من المقـدور من جنس واحد فى وقت واحد ، فيصح منه أن يمانع القديم تعالى ؛

وكل قول يؤدى إلى هذا فنا هيك به فسادا أو كافيك به بطلانا .

---

(١) أى لو كان متناهيا .

دلالة أخرى : ما قد ثبت أن الجواهر إذا خلقها على أى قدر خلقها فإنه يجوز الزيادة عليها والنقصان عنها ، لأنه لو ضم إليها مثلها لكان أزيد مما كان ولو نقص منها بعضها لكان أنقص مما كان . والزيادة والنقصان علمان للتناهى .

بيان ذلك أنا لو قدرنا حبلا طويلا وقع النزاع فى أنه متناه أو غير متناه ، ثم قدرنا أنه وصل به ذراع لكان أزيد مما كان ، ولو قطع منه ذراع لكان أنقص مما كان ، فنعلم [٩٣ و] بقبول الزيادة والنقصان أنه متناه .

فإذا ثبت هذا فى الجواهر فكذلك فى الأعراض المدركة يجب أن يكون كذلك .
فإذا ثبت هذا الحكم فى المدركات من الجواهر والأعراض ، وهو قبول الزيادة والنقصان بحصول الوجود لها ، قسنا بعد ذلك ما لا يدرك من الأعراض على هذه المدركات فى قبول الزيادة والنقصان بعلة أن الوجود قد أتى على الجميع .

فإذا ثبت فيها قبول الزيادة والنقصان ثبت تناهيها .

فإن قيل : ما أنكرتم أن هذه القضية ، وهى قبول الزيادة والنقصان ، إنما وجب[1] فى هذه المدركات لأنها متناهية لا لأجل أنها موجودة ؟ وهذه الأعراض التى لاتدرك وإن شاركتها فى الوجود فإنها لم تشارك فى التناهى ، فلم يجب أن تكون مثلها فى قبول الزيادة والنقصان ؟

قيل له : نحن نجمع بين العلتين ، فنقول إن هذه المدركات وجب فيها الزيادة والنقصان لوجودها ولتناهيها . فما لا يدرك إذا كان موجودا فيجب أن يكون كذلك فى قبول الزيادة والنقصان ، وإنما يدخل فيها ذلك لوجودها لا لشئ آخر . ثم نقيس عليها مالم يوجد من الأشياء أنه إذا وجد لابد أن يجوز فيه أيضا الزيادة والنقصان ، لحصول الوجود له — ثم إذا ثبت جواز الزيادة والنقصان ثبت التناهى .

(١) هكذا الأصل ، وقد أبقيناه — والمقصود حكم العقل .

فإن قيل : فيجب أن تقولوا إذن بأن المعدومات لها نهاية ، لأنه يدخل فيها الزيادة والنقصان . ألا ترى أنها إذا وجد بعض المعدومات صارت أنقص مما كانت ، وإذا عدم بعض الموجودات صارت أزيد مما كانت[1] ، والزيادة والنقصان علمان للتناهي ؟

قيل له : الزيادة والنقصان إنما هو من حكم المزيد والمنقوص من الذوات ، وقد علمنا أن المعدومات لا نثبتها اضطرارا ، وإنما نثبتها بدليل دقيق . فلا يمكن أن يدعى فى حكمها الذى هو الزيادة والنقصان الضرورة ، لأنه لا يجوز أن يعلم ذات من الذوات بدليل دقيق و يعلم حكمه بالاضطرار . فاذا كان كذلك فلا يجوز أن يدعى فى زيادتها ونقصانها الضرورة .

ثم الذى به علمنا أن فى [٩٣ظ] العدم ذوات ، بذلك الدليل علمنا بأنها غير متناهية[2] ، فسبق علمنا بأنها غير متناهية بمعرفة زيادتها ونقصانها . ونعلم بعد ذلك بأنه لا يجوز فيها الزيادة والنقصان ، لأن الزيادة والنقصان إنما يجوزان فيما يتناهى — وقد علمنا بالدليل أن المعدومات لا تتناهى .

يؤكد ذلك و يوضحه ، وهو أن الذى يدل على أن فى العدم ذوات ما قد ثبت أن القادر باق ثابت ، وما من حال من أحواله إلا و يصح أن يوجد فى الثانى مثل ما أوجد فى الأول ، و إلا أدى إلى انتقاض كونه قادرا . وهذا كما يدل على أن فى العدم ذوات يدل على أنها بلا نهاية .

وليس كذلك الكلام فى الموجودات ، لأنا نعلم هذا الحكم ، وهو الزيادة والنقصان ، فى الموجودات بالاضطرار ، ثم نتوصل بذلك إلى أنها متناهية ، إذ لو كانت لا تتناهى لما حصل فيها الزيادة والنقصان .

---

(١) الأفعال فى الأصل على التذكير .   (٢) فى الأصل : متناه .

والأمر[1] بالعكس[2] مما قاله السائل، لأن فى الموجودات نعلم ضرورة أولًا ثبوت الزيادة والنقصان ثم نعلم بذلك تناهيها ، وفى المعدومات نعلم أولًا بدليل تناهيها ثم انتفاء الزيادة والنقصان .

فبهذه الطريقة نعلم أن العالم متناه من جهة المسافة ، لأنا نقول : لو قدرنا أن ها هنا حبلا بطول العالم ، ثم قطعنا ذراعا من وسطه ، ثم ضممنا طرفى القطع ، فإنه يكون أنقص مما كان ؛ ولو وصلنا ذلك المقطوع على ما كان من قبل لكان أزيد مما كان بعد القطع — فنعلم تناهيه بهذه الطريقة .

فإذا وجب تناهيه فكذلك يجب تناهى العالم الذى هو بقدر هذا الحبل .

دلالة أخرى فى المسألة على أن العالم متناه من جهة المساحة ما قد ثبت أن العالم يجوز أن ينتقل بكليته عن المحاذيات التى[3] حصلت فيها إلى محاذيات أخر ، فإذا انتقلت عن تلك المحاذيات إلى محاذيات أخر تكون قد فرغت المحاذيات التى انتقلت عنها وشغلت المحاذيات التى حصلت فيها ، وهذا يدل على أن لها نهاية ولها أول وآخر ، ولا يجوز أن تفرغ جهات وتشغل جهات أخر إلا ولها نهاية وأول وآخر .

ولأنه يجوز أن تحصل جواهر أخر فى المحاذيات التى انتقلت عنها ، والتى انتقلت إليها لو لم تكن انتقلت [٩٤و] إليها كان يجوز أن يحصل فيها أيضا جواهر أخر ، فيزداد العالم على ما كان عليه ، والزيادة والنقصان علمان للتناهى ، على ما بيناه .

فإن قيل : فلم قلتم إن العالم بكليته[4] يجوز أن يتحرك عن المحاذيات التى حصل[4] فيها ؟

---

(١) فى الأصل : أم لا .

(٢) فى الأصل الكلمة محرفة ، وقد اصلحناها بحسب منطق الفكرة والتعبير عنها .

(٣) هكذا الأصل ، والمقصود كلية العالم .

(٤) فى الأصل : بكليتها ... حصلت فيها ، فأصلحنا العبارة .

قيل له : لأنه ما من جزء فيه إلا ويجوز أن يتحرك على الانفراد، فلذلك وجب أن يجوز أن يتحرك العالم بالكلية .

فإن قيل : ما أنكرتم أن هـذا الحكم يجوز على آحادها وأبعاضها وأجزائها ، ولا يجوز على جملتها ؟ هذا كما تقولون إنه ما من مقدورات إلا ويصح أن يوجد كل قدر[1] منها ولا يجوز أن يوجد الجميع منهـا ، فكذلك ها هنا نقول : ما من جزء من العالم إلا ويجوز أن ينتقل ، ولا يجوز فى الجميع أن يتحرك .

قيل له : هذا لا يصح ، لأن ماله ولأجله صح فى كل جزء أن يتحرك حاصلٌ فى الجميع، لأنه إنما صح فى جزء أن يتحرك لتحيزه ، والتحيز حاصل فى الجميع ، وليس كذلك فى المقدورات ، لأن ماله ولأجله صح وجود البعض غير حاصل فى الجميع ، لأنه إنما يوجد البعض لأن القادر أوجده ، وهذا غير حاصل فى الجميع ، لأنا لو قلنا إنه يوجد الجميع لخرج القادر من أن يكون قادراً[2] .

ونحن إنمـا أثبتنا هـذه المقدورات لكون القادر قادرا ، ولا يجوز أن يقال فى وقتها وصفتها ما يعود على النقض بكون الذات قادرا .

دلالة أخرى فى المسألة ، وهـو أن الله تعالى لو صح أن يوجد دفعة واحدة مالا يتناهى لوجب أن يصح أن يوجده مفرقا على أوقات مستقبلة ، لأن ما صح إيجاده فى وقت واحد من الأشياء فإنه يجوز إيجـاده فى أوقات أولى وأخرى ، فاذا فرقه على أوقات مستقبلة تناهى ، فكذلك إذا أوجده دفعة واحدة .

إلا أن هذه الدلالة معترضة ، لأن لقائل أن يقول : ما أنكرت أن إذا أوجده فى أوقات مفرقا عليها فإنه يحتاج أن يوجده فى أوقات لا تتناهى ؛ وإن كان يصح

---

(١) هكذا الأصل ، ويجوز أن تكون تحريفا عن : مقدور .

(٢) يعنى لانتهاء المقدورات .

أن يوجده فى وقت واحد إذا كان دفعـة واحدة، هـذا كما أنكم تقولون إن مائة جزء من الحركات يصح أن يوجدها دفعـة واحدة . ولكن لو أوجدها مفرقة على الأوقات فانه يحتاج أن يوجدها فى مائة [٩٤ ظ] وقت ، فكذلك ها هنا .

ويمكن أن يجاب عن هذا بأن يقـال: إن قولك بوجود ما لا يتناهى من الأوقات لا يصح ، لأن الوقت عبـارة عن الحادث أو ما يقدّر تقدير الحادث . وما يكون كذلك لا يصح وصفه بأنه لا يتناهى .

ويمكن أن يعترض على هـذا الجواب ، فيقـال : فلم قلتم إن ما يكون حادثا لا يصح وصـفه بأنه لا يتناهى ؟ وهل وقع النزاع إلا فى هـذا ؟ فان الخصم يقول بحدوث ما لا يتنـاهى من الذوات وأنت تمتنع من ذلك ، ولا فـرق فى ذلك بين الأوقات وبين غيرها من الحوادث .

فأقول : كما أجوز وجود ما لا يتناهى دفعـة واحدة ، كذلك أجوز وجود ما لا يتنـاهى فى أوقات لا تتنـاهى . ولا يمكن تصحيح ما ادّعيته(١) إلا بالانتقال إلى دلالة أخرى .

وبعـد فإن الوقت كما هو عبارة عن الحادث فقد يكون عبارة عما يقدر فيـه تقدير الحادث ، فمن أين أن يقـال [إن(٢) حال] ما يقـدّر فى باب الحـدوث من الأوقات كحال ما هو محقق فى أنه لا يصح أن يكون ما لا يتنـاهى ولا يصح وصفه بذلك !

---

(١) فى الأصل : ادّعته .

(٢) زيادة من عندنا لإكمال العبارة .

دلالة أخرى فى المسألة ، وهو[1] أنه لو صح من الله تعالى أن يوجد دفعة واحدة ما لا يتناهى من الذوات لوجب أن يصح أن يوجدها مرتبا بعضها على بعض فيما مضى من الذوات ، حتى يلحق وجودها بوجود القديم تعالى ، إذا كانت هذه الذوات مما يجوز عليها البقاء وكانت مبتدأة غير متولدة عن سبب ، فيؤدى ذلك إلى خروج القديم تعالى من أن يكون قادرا عليها ، لأن من حق القادر أن يتقدم على مقدوره ، و يؤدى إلى خروج القديم تعالى من أن يكون قديما ، أو يؤدى إلى كون هذه الحوادث قديمة — وفى ذلك ما نعلم من الفساد من انقلاب الذوات .

فإن قيل : أو لستم تقولون إن القديم تعالى إذا أوجد جوهرا فى وقت ، فما من وقت إلا و يصح أن يوجده قبل ذلك ، ثم قبل قبل ذلك الوقت ، حتى إنه ما من وقت إلا و يصح أن يوجده فى ذلك [الوقت] ، ثم ذلك لا يؤدى إلى أن يلتحق المحدث بما لم يصح أن يقدر بينه و بين القديم تعالى من الأوقات ما لا يتناهى[2] ، أن لو قدرنا هناك أوقاتا[3] . فكذلك لم لا يجوز أن نقول مثل ذلك فى هذه الذوات التى لا تتناهى ، إنها و إن تقدم[4] بعضها على بعض ، فانها[5] لا تلحق بالقديم ، بل يجب أن يكون بينها وبين القديم تعالى من الأوقات ما لا يتناهى ؟

قيل له : هذا لا يصح ، لأنه لا فرق[6] بين الموضعين ، لأنا إذا قلنا فى جوهر واحد إنه ما من وقت إلا وكان يصح أن يوجده[7] قبل ذلك ، فإنه يصح أن يقدر من المتراخى بينه [٩٥ و] وبين القديم تعالى ، على ما بينا .

(١) هكذا الأصل ، وقد تركناه ، كما فى مواضع كثيرة .
(٢) فى العبارة السابقة نقص ، والمعنى واضح مما يلى فى الفقرة نفسها .
(٣) فى الأصل : أوقات .
(٤) فى الأصل : قدم .
(٥) فى الأصل : فإنه .
(٦) « لا » هذه مزادة فى الأصل .
(٧) الفاعل هو القديم .

وليس كذلك ما ذكروه ، لأنهـم إذا قالوا بوجود ما لا يتناهى دفعـة ، وما لا يتناهى هو مالا أول له ولا آخر ، فإذا صح البقـاء على الجميع ، وكان يصح إيجادها فيما مضى من الزمان ، فمع هذين الوجهين يجب أن يلتحق بالقديم تعالى ؛ وكذلك فيما تنازعنا فيه .

قيل له : هذا لا يصح ، لأنا وإن قلنـا إن القديم تعالى قادر على ما لا يتناهى من كل جنس فإنا لا نقول إنه يأتى الفـراغ (١) على جميع مقدوراته ؛ كيف ولو أتى الفراغ على جميعه لخرج القديم تعالى من أن يكون قادرا !

وإنما نقول إنه ما من وقت إلا ويصح أن يوجد فيه أضعاف ما أوجده من قبل ، ثم كل ما أتى عليه الوجود فإنه يكون متناهيا .

وليس كذلك ما قلتم ، لأنكم قلتم بوجود ما لا يتناهى دفعة واحدة ، وقلتم إنه يأتى عليه الفراغ ، وهو ما لا يتناهى ، دفعة واحدة . ونحن قلنـا لكم : لو صح أن يوجد ما لا يتناهى دفعة واحدة لصح أن يوجد ذلك مفرقا على الأوقات ، إذا كان مما يصح عليه البقاء ، لأن ما صح إيجاده فى وقت واحد فلأن يجوز فى أوقات أولى وأحرى ، فيلتحق بالقديم تعالى .

وأما ما ذكره صاحب الكتاب من الوجه الثانى فى المسألة ، وهو أنه قال إن الفعل فيما مضى لا يصح إلا على الوجه الذى يصح فى المستقبل ، وذلك لأنه ما من ماض إلا وله حال استقبال ، فيعود الأمر إلى أن كل شىء من ذلك يتعلق بقادر يتقدّم عليه .

فكما أنه يستحيل حـدوث حادث فى المستقبل بعـد وجود ما لا يتناهى ، فكذلك فيما مضى ، فيجرى تعليق حدوث حادث بوجود ما لا يتناهى مجرى تعليق حدوث حادث بوجود الضدين . فكما أن ذلك يستحيل ، كذلك هذا .

---

(١) أي الانتهاء .

وهذا معنى ما قاله الشيخ أبو علي الجبائي : إن الطلوع[1] اليوم لو كان قبله طلوع ما لا يتناهى لاستحال وجود هذا ؛ فلما صح وجود هذا علمنا أنه لم يتقدمه وجود ما لا يتناهى .

و بعد، فإن القول بإثبات حوادث لا تتناهى يتناقض ويجرى مجرى القول بوجود الضدين ؛ لأن ما لا يتناهى هو مالا أول له ولا آخر . وما يكون حادثا لا بدّ أن يكون له أول وآخر .

إلا أن هذا لا يصح ولا يتم إلا بما بينا، لأن له أن يقول : فلم قلتم إنه يستحيل حدوث حوادث لا تتناهى ؟

فإن قيل : أولستم أنتم تقولون إن القادر منا قادر على ما لا يتناهى، فيجب أن يصح منه إيجاده، وإلا أدّى إلى أن [٩٥ظ] يكون قادرا على ما يستحيل وجوده، فيعود ذلك على النقض من كونه قادرا؟ فإذا صح أنه قادر على إيجاد ما لا يتناهى، فلماذا منعتمونا من القول بذلك ؟

قيل له : قد كشفنا الغرض فى ذلك فى مواضع ، وهو أنه ما من وقت إلا و يصح من القادر أن يوجد [فيه] مثل ما أوجده فى الأول، أن لو بقى و بقيت قدرته ؛ وكذلك القديم تعالى ما من وقت إلا و يصح منه أن يوجد فيه أضعاف ما قد أوجده ، ثم لا يتناهى الحال إلى وقت إلا و يصح ذلك .

ولا نقول: إنه يوجد ما لا يتناهى، بل نقول : كل ما خرج إلى الوجود فإنه يكون متناهيا .

فإن قيل : أو ليس أنتم تقولون إن الحوادث فى المستقبل تحدث حالا بعد حال ، ثم ما من وقت إلا و تحدث كذلك لا إلى آخر ، فكذلك لم لا يجوز أن

---

(١) ربما يقصد الشروق .

يقال مثل ذلك فيما مضى ، إنه تحدث هذه الحوادث حالا بعد حال لا إلى أول ، فيكون ما مضى مقيسا على ما يستقبل ؟

هذا سؤال صالح بن عبد القدوس[1] ، واحد من الملحدة ، أورده على الشيخ أبى الهذيل[1] ، فارتكب أبو الهذيل [القول[2]] بانقطاع هذه الحركات من جهة آخرها كما انقطعت[3] من جهة أولها ، وذكر أن أهل الآخرة يصيرون إلى سكون دائم يلتذون به . وهذا المذهب مما قد رجع عنه ولم يثبت عليه الا يحيى بن بشر الإرجانى[4] .

والجواب أنه ليس الأمر كذلك ، بل ما مضى مفارق فى الحكم لما يستقبل ، لأن القول باثبات حوادث بلا ابتداء يؤدى إلى نقض حقيقة القديم والمحدث وإلى انقلابهما ، ويخرج القادر من أن يكون قادرا على هذه الحوادث .

وليس كذلك إذا قيل بإثبات حدوث ذوات بلا آخر ، فإن ذلك لا يؤدى إلى خروج القديم من أن يكون قديما ولا إلى خروج المحدث من أن يكون محدثا .

فإن قيل : أنتم إذا قلتم فى شهوات أهل الجنة إنها تحدث حالا بعد حال لا إلى آخر ، وكل شهوة تختص بوقت معين مشار إليه ، حتى لا يجوز فى ذلك التقديم والتأخير ، فلابد أن يكون فى جملة هذه الشهوات ما لا يجوز أن يأتى الفراغ عليه ، لأن القول بخلاف ذلك يؤدى الى أن يأتى الفراغ على مالا آخر له ، أو أن ما من حقه أن لا يكون له آخر يكون له آخر ، وذلك باطل ؛ فلم يبق الا أن يكون

---

(١) راجع التعليقات فى آخر الكتاب .

(٢) زيادة لإكمال العبارة .

(٣) فى الأصل : انقطع .

(٤) هكذا الأصل . راجع التعليق فى آخر الكتاب .

فى جملتها ما لايجوز أن يأتى الفراغ عليه ، وما لا يجوز أن يأتى الفراغ عليه لا يجوز أن يكون، مقدورا أو يستحيل حدوثه .

فإذا كان فى جملتها ما يستحيل حدوثه ، كيف يصح قولكم بأنه ما من شهوة منها إلا و يصح حدوثها[1] .

فإن قلتم : نحن نقول إن هذه الشهوات ما من شيء [منها][2] إلا و يصح حدوثه على سبيل الانفراد [٩٦ و]، ولا نقول فى جملتها إنها يصح حدوث الجميع ، فنفصل بين آحادها و جملتها بأن نقول إنه يصح حدوث كل جزء من آحادها ولا يصح حدوث جملتها .

قيل لكم : كيف يصح هـذا ، وعندكم أن كل شهوة من هـذه الشهوات تحدث حالا لحالا لا إلى آخر ، فكل شهوة منها تختص بوقت معين مشار إليـه لايجوز فيه التقديم والتأخير . ولو قدر بقاء الجميع لابد أن يكون فى جملتها ما لايجوز أن يأتى الفراغ عليه ، و يكون وجوده على حد وجود القديم تعـالى الذى لا آخر لوجوده . فكيف يصح مع هـذا أن كل شهوة من هذه الشهوات تحدث حالا بعد حال لا إلى آخر ؟ وهذا كما قلتم للملحدة ، لمـا قالوا إن هـذه الحركات تحدث حالا بعد حال لا إلى أول ، إن ذلك كيف يتصور مع أنـ كل حركة تختص بوقت معين مشار اليه ، ولو قدر بقاء الجميع لوجب أن يكون فى جملتها ما يكون وجوده على حد وجود القديم تعالى ؟ فلو صح ما ذكرتم فى هذه الشهوات لوجب أن يصح ما قالوه فى هذه الحركات .

---

(١) أصل : حدوثه .

(٢) زيادة للايضاح .

و بعد ، فإنه كيف يتصور حدوث شهوة بعد شهوة لا إلى آخر، مع أن كل شهوة تختص بوقت معين مشار إليـه ؛ وما لا آخر له لا يجـوز أن يكون مختصا بوقت ، كما أنه لا يتصور حدوث الشهوات فيما مضى واحدة قبل واحدة لا إلى أول ، لأن[1] كل شهوة تختص بوقت معين مشار اليه ، لأجل أن مالا أول له يستحيل أن يختص وجوده بوقت؟ فكذلك ما لا آخر له يستحيل أن يختص حدوثه بوقت . وكيف ينفصل العلم بذلك للعالم المحيط به علما ؟

ولو صح ما ذكرتم فى هذه الشهوات لوجب أن يصح ما ذكره أهل الحركات بأن هـذه الحركات حدثت واحدة قبلها واحدة لا إلى أول ، وكل حركة تختص بوقت معين وأن [هذا[2]] يناقض ما ذكروه من حيث أن ما لا أول له لا يجوز أن يختص حدوثه بوقت ، كذلك يناقض ما ذكرتم من حيث أن ما لا آخر له لا يختص بوقت .

فالجواب : ذكر قاضى القضاة : نحن إذا قلنا بأن هذه الشهوات تحدث حالا بعد حال إلى ما لا يتناهى فإنا لا نطلق القول بذلك إطلاقا و إنما نجوز ذلك على وجه دون وجه .

فالوجه الذى نجوّز ذلك عليه هو أن نقول إن هـذه الشهوات لا ينتهى الحال فيها إلى وقت إلا وتجوز الزيادة عليها ؛ والقادر عليها لا ينتهى الحال فيها الى وقت إلا ويجوز أن يفعل ، اذ قد بين ذلك . وبهذا القدر نفصل بين القادر والمقدور اللذين سبيلهما ما ذكرنا وبين القادر والمقدور اللذين لا يكون سبيلهما كذلك .

---

(١) أصل : لا أن .

(٢) زيادة من عندنا للايضاح .

وعلى هـذا نقول بأن القـدر[1] تتعلق بما لا يتناهى ، فصـلا بينها وبين العلوم المفصلة [٩٦ ظ] ، فإنها لا تتعلق إلا بمعلومات منحصرة[2] . وإذا كان لا يمكن أن تعقل التفرقة بين الأمرين اللذين يلزمنا معرفتهما[3] إلا من جهة العبارة صح لنا استعمال العبارة فى ذلك على الوجه الذى يصح [عليه] معنى قولنا : متناه وغير متناه .

فإذا ثبت هذا فالمراد بقولنا بأن شهوات أهل الجنـة لا تتناهى ما ذكرناه . وإنمـا نقول فى الشيء إنه لا يتناهى ، إذا لم يمكن أن يقع ويوجد . وأما فيما يقع ويوجد لا نستعمل هذا اللفظ .

والأصل فى هـذا الباب أن الحادث هو ماله أول وآخر ، فلا يجوز أن يقال فى أحكامه ما ينقض هذا الأصل .

والقـديم تعالى لمـا كان قادرا لذاته ، وجب أن يكون كذلك أبدا ، ولا يجوز أن يقال فى مقدوراته ما ينقض ذلك الأصل .

فاذا كان كذلك فلو قلنا إن الحوادث بلا نهاية[4] نقض ذلك كونها حوادث من حيث أن مالا نهاية له هو مالا أول له ولا آخر له ، والحوادث تقتضى أن يكون لها أول وآخر .

وكذلك لو قلنا بأن مقدورات القديم كلها تعالى تخرج إلى الوجود نقض ذلك قولنا بكونه[5] قادرا لذاته . ومن حق القادر لذاته أنه لا ينتهى إلى وقت إلا ويصح

---

(١) فى الأصل غير مشكولة ، وهى جمع قدرة .

(٢) أى محدودة .

(٣) أصل : معرفته .

(٤) أصل : بلا نهاية لها .

(٥) أصل : قوله كونه .

أن يوجد فيه أضعاف ما أوجده من قبل . فالقول بخروج جميع مقدوره إلى الوجود ينقض هذا الأصل ، ويخرجه من أن يكون قادرا .

ومتى قلنا بأن مقدوراته لا تتناهى لا ينقض هذا الأصل ، بل يزيد فيه ، فيجب أن نعقل المعانى أولاً بأدلتها ، ثم نختار لها من العبارات مايليق بها ، ويثبت معها المذهب ولا تنتقض بها الأصول ، ونتجنب لها من العبارات مالا يليق بها وينتقض معها المذهب والأصول ، ونجتهد فى إفهام الخصم تلك المعانى ونبين له غرضنا بهذه العبارات ، لأن المعول على المعانى لا على العبارات .

فعلى هذا نقول إن من ثبت على مذهب أبى الهذيل من أن حركات أهل الجنة تتناهى إلى سكون دائم يلتذون به وهو يحيي بن بشر الارحائى[٢] ، فقوله فاسد ؛ لأنه يقتضى إخراج القديم تعالى عن كونه قادرا لذاته وأن يكون قادرا أبدا ، ويقدح ذلك فى التوحيد والعدل .

وكذلك قول من لم يقل[١] بإدامة الثواب والعقاب ، وهو مذهب جهم بن صفوان ومذهب صاحبه البطيحى[٢] فانهما قالا ان الجنة والنار تفنيان ، حتى لا يبقى إلا القديم تعالى ، لقوله : " هو الأول والآخر " — وذلك لأن هذا يخرج القديم تعالى من أن يكون قادرا لذاته ، ومذهب من قال من البغداديين إن القديم تعالى إذا أحدث شيئا فى وقت لم يكن يجوز له التقديم على ذلك الوقت والتأخير ، لأن هذا أيضا يؤدى إلى أن يكون القديم تعالى فى كونه قادرا يكون[٣] بمنزلة [٩٧ و]

---

(١) أصل : يقول .

(٢) هكذا الأصل — راجع التعليق فى آخر الكتاب .

(٣) هكذا الأصل ، والغالب أن تكون كلمة « يكون » زائدة .

القادر بقدرة، لأن القادر بقدرة هو الذى لا يجوز التقديم والتأخير فى مقدوراته .
وأما القادر للذات فيجب أن يجوز التقديم والتأخير فى مقدوراته .

وكذلك ما قاله أهل الحركات[1] : «إن هذه الحركات حدثت حركة قبلها حركة لا إلى أول» ، فباطل؛ لأن ذلك يخرج القديم من أن يكون قادرا عليها ، بل يخرج القديم من أن يكون قديما والمحدث من أن يكون محدثا ، لأجل أن من حق القادر أن يتقدم على مقدوره ومن حق القديم أن يتقدم على ماهو محدث بأوقات لوقدر أن هناك أوقاتًا لكانت بلا نهاية .

وأما ما ذكر السائل من تعين الشهوة ووقتها فما لا وجه له ، لأن تعيين الشهوة كتعيين سائر الأفعال . وقد ثبت أن الأفعال إنما تتعين بالوجود ، وكذلك الشهوة وجب أن يكون تعينها بالوجود؛ فما لا يوجد لا يصح أن يقال إنه يتعين ، وذلك لأن ما لم يوجد لو قيل إنه يتعين لكان لا يخلو :

إمّا أن يتعين ويكون حكمه حكم الموجودات ، وذلك محال أيضا ، فيجب أن لا يصح تعينها[2] . ونحن إذا أثبتنا على سبيل التقدير أوقاتا فانما نثبته[2] إذا لم يؤدّ ذلك إلى فساد؛ وأما إذا أدى ذلك الى فساد فانما نتجنب من اثباتها على سبيل التقدير .

وأما ما ذكره السائل من أن هـذه الحوادث فى المستقبل لو قـدرنا وجودها أجمع لكان لا بد أن يكون فيها مالا آخرله ويكون وجوده على حد وجود القديم تعـالى، لزمهم مثـل ذلك من ادعاء اثبات حوادث فيما مضى لا الى أول ، فانه لا يصح، لأنا إذا قدرناوجود ما يحدث فى المستقبل كان ذلك اثبات التناهى له .

ثم اذا قلنا بعـد ذلك إن فيها ما لاغاية له ولا آخر كان ذلك مناقضة ، فكأنا قلنا : ان ما له نهاية لا نهاية له ، وما له آخر لا آخر له ، فيتنا قض .

---

(١) يقصد القائلين بقدم الحركة . (٢) هكذا الأصل ، وقد تركناه ولم نغير الضمائر .

وليس كذلك فى الحوادث الماضية ، لأنهم قالوا إن هـذه الحوادث تنتهى لا إلى أول ، مع أن الوجود قد أتى على كلها .

قلنا : فيجب على هـذا أن لو قـدر بقاء الجميع أن يكون فى جملتها ما يكون وجوده على حدّ وجود القديم الذى لاأول لوجوده، فاذا كان كذلك فوصف[1] الجميع بأنها حوادث ، مع أن فيها ما هو بصفة القديم، يكون متناقضا .

وأما ماذكره السائل من أنه تعالى كيف يجوز أن يحيط بها علما ؟فإنا [٩٧ظ] نقول له : ما تريد بذلك ؟

إن أردت بذلك أن القديم تعالى كيف يعلم هذه الشهوات أو الحركات التى تكون فى المستقبل وتنتهى لا إلى آخر ؟ فإنا نقول إن القـديم تعالى يعلم ذلك وإن لم يكن متناهيا، كما يقدر عليه، وإن لم يكن متناهيا، لأن علمه يتعلق بما لا يتناهى، كما أن قدرته تتعلق أيضا بما لا يتناهى . ولكن كل[2] ما خرج إلى الوجود فإنه يكون متناهيا منحصرا بالوجود .

وغير ممتنع أن يكون الشىء معلوما مقدورا على وجه، ولا يجوز أن يوجد على ذلك الوجه، كما أن القديم تعالى عالم بالضدين[3] وحكمهما وقادر عليهما، ثم لا يصح وجودهما معا ، وإنما يوجد أحدهما دون الآخر، كما يجوز أن يكون معلوما مقدورا على الوجه، ويصح أن يوجد على ذلك الوجه، كالمختلفين، فإنه كما يكونان معلومين مقدورين، فإنه يصح أن يخرجا إلى الوجود .

وأما الوجه الآخر مما ذكره الشيخ أبو على الجلاد[4] على إبطال القـول بإثبات حوادث بلا أول فهو أنه قال : قد ثبت أن كل محدَث يحتاج إلى محدِث ، لأجل

---

(١) أصل : بوصف .
(٢) أصل : كلما .
(٣) أصل : الضدين .
(٤) راجع التعليق فى آخر الكتاب .

الحدوث ، ومن حق المحدِث أن يكون متقدما على ما أحدثه — وهذا لاشبهة فيه في القادر لذاته ؛ وإنما الخلاف بيننا وبين المجبِّرة في الواحد منا . وما تقدم عليه غيره كيف يصح أن يقال إنه بلا ابتداء ؟

ولأن من حق القادر أن يكون قادرا على الشيء وعلى جنس ضده، إذا كان له ضد، وهذا أيضا لا شبهة فيه في القادر لذاته، وإنما الخلاف في الواحد منا . ولا يكون كذلك إلا ويجب أن يكون كونه قادرا متقدما على مقدوره، فهذا يوجب تقدم المحدِث على هذه الحوادث ، ومع تقدم الغير على هذه الحوادث لا يصح وصفها بأنها لا أول لها .

فصل

ثم قال رحمه الله : أو ليس أن الجسم قد يصح أن يكون مقارنا لما لا يبقى من الأعراض فى كل وقت ، ثم لا يجب أن يكون الجسم غير باق ، فكذلك لم لا يجوز أن يقال : إن الجسم لم يخل من الحوادث فيما مضى ، ثم لا يجب أن يكون محدثا مثلها ... إلى آخر الباب ؟

إعلم أن هذه المعارضة أوردها ابن الروندي ، وهى ساقطة فى الأصل .

والأصل فى الجواب عنها أن نقول : إن كل صفتين إذا كانتا متنافيتين[1] أو جاريتين مجرى المتنافى ، فانه لا يجوز أن تحصل الذات عليهما[2] ، وكل صفتين إذا لم تكونا متنافيتين ولا جاريتين مجرى المتنافى فإنه يصح حصول الذات عليهما معا ، إذا صح أن تحصل على كل واحدة منهما على الانفراد .

فإذا كان كذلك فقولنا : باق [٩٨ و] ، معناه : لم يتجدد وجوده فى حال الإخبار عنه بأنه باق ، وليس بين هذا وبين أن يحدث فيه مالا يبقى من الأعراض تناف ، ولا ما يجرى مجرى التنافى ، فيجب أن يصح أن يوجد فيه مالا يبقى من الأعراض ، مع أنه باق غير متأخر عنها — ولا يمنع ذلك من كونه باقيا .

وليس كذلك إذا قيل بأن الجسم قديم ، ومع هذا فإنه لم يخل من الحوادث ، لأن ذلك يتناقض ، من حيث أن قولنا : قديم ، معناه لا ابتداء لوجوده ، وقولنا : محدث ، أن لوجوده ابتداء .

فالقول بأنه قديم وأنه لم يتقدم الحادث يناقض آخر الكلام أوله ، لأجل أنه إذا قيل بأنه : قديم ، فقد أفاد بأنه لا أول لوجوده ، وإذا قيل بأنه : لم يتقدم

(١) أصل : متنافيين . (٢) أصل : عليها .

الحادث ، فقــد أفاد بأن لوجوده أولاً ، فكأنه قيــل فى الجسم : بأنّ لا أول لوجوده ، وله أول ؛ أو قيــل : بأن المعنى لوجوده أول ولا أول له — وهــذا عين التناقض .

وبعد فان الجسم لو لم يتقدم حادثا بعينه وجب أن يكون محدثا مثله ، فكذلك إذا لم يتقدم الحوادث وجب أن يكون كذلك .

وليس كذلك فى الجسم مع العرض ، لأن الجسم إذا حدث فيه عرض بعينه ، فإنه لايجب أن لا يكون باقيا فى حال ما حدث فيه مالا يبقى ، وإن لم يتأخر عنه . فكذلك إذا وجد فيه مالا يبقى من الأعراض حتى لا يتأخر عنها ، فانه لا يجب أن لا يكون باقيا .

ولأن هذا إنما يلزم أن لو كان المستفاد بقولنا : باق ، أنه مستمر الوجود وأنه واجب الوجود ، حتى لا يكون لوجوده أول وآخر .

فإذا كان كذلك كان للسائل أن يقول : كيف يصح أن يقال : إن ما يكون باقيا ، على معنى أنه لاأول لوجوده ولا آخر ، قد يصح أن يكون مقارنا لما لايبقى ؟ ولو صح هــذا ، فلم لا يجوز أن يقال : إن الجسم قديم ، ومع هــذا لا يخلو من الحوادث ؟

وأما إذا كان معنى الباقى ما ذكرنا فكيف يسأل به هذا السؤال ؟

ولو كان معنى الباقى هذا ، وهو أن يكون واجب الوجود ، لما وصفنا الجسم بأنه باق ، مع ما قد ثبت لنا من حدوثه .

فصـــل

يتصل فى هـــذا الموضع

فإن قيل : فهل يمكن الاستدلال على حدوث الأجسام بغير هذه الطريقة المبنية على الدعاوى الأربع ؟

قيل له : نعم، قـد ذُكرت فى ذلك طرق :

أولها، وهو أن الجوهر لو كان قديماالوجب أن يكون فيما لم يزل كائنا فى جهة معينة وأن يجب كونه كائنا فى تلك الجهة، ويستحيل خروجه عنها .

وهذا يعود على حكم التحيز بالنقض ، لأن الجوهر لمـا كان لتحيزه يصح عليه الانتقال فى أى جهة كانت، فإذا لم يجـز[٩٨ظ] أن يكون قديما وجب أن يكون محدثا، لأن الموجود لا يخلو : إما أن يكون قديما أو محدثا .

دلالة أخرى ، وهو أن الجوهر لو كان قديما لوجب أن يكون كائنا فى جهة معينة فيما لم يزل، كما بينا ؛ ولو كان كذلك لوجب أن يكون كائنا فى تلك الجهـة المعينة،لأنه ليس هاهنا مايصرف هذا الوجوب إليه إلا ذاته وما هو عليه فى ذاته، ولو كان كائنا فى تلك الجهة للنفس لاستحال خروجه عنها، كما بين، ولوجب أن تكون الجواهر كلها كائنة فى تلك الجهـة، لأن الجواهر متماثلة، فيجب اشتراك الكل فى تلك الصفة، لأنها صفة للنفس — وقد علمنا خلاف ذلك .

فإن قيل : ما أنكرتم أن هذه الصفة مما لا يعلل ؟

قيل له : إن هذه الصفة لا تخلو :

إما أن تكون مقصورة على الذات،

أولا تكون مقصورة عليها .

فإن كانت مقصورة على الذات وجب أن تعلل بها، لأنا لا نريد بقولنا إن هذه الصفة للذات وأنها معللة بها أكثر من أنها مقصورة عليها .

فإن لم تكن مقصورة عليها وجب أن تعلل بغيرها .

ثم ليس ها هنا شيء يمكن الإشارة إليه، فيقال إن هذه الصفة معللة به، لأنها بأى شيء علل فسد[1]، فيجب أن تعلل بالذات، فيلزم ما ذكرناه .

فإن قيل : أليس أن المعدوم كان واجب العدم فيما لم يزل، فوجب أن يكون ذلك للنفس حتى يستحيل خروجه عنها . فإذا لم يلزمكم هذا بأن لا يكون ذلك للنفس أو إن كان ذلك للنفس، فإنه لا يستحيل خروجه عنها، فكذلك لم لا يجوز أن يقال مثل ذلك فى مسألتنا ؟ .

قيل له : هذا لا يصح، لوجهين :

أحدهما : أن المعدوم ليس له بكونه معدوما حال وصفة، فضلا عن أن يقال إن تلك الصفة للنفس أو لمعنى .

والثانى : وهو أن المعدوم لو كان له بكونه معدوما صفة، كما ذهب إليه الشيخ أبو عبد الله البصرى[2]، فها هنا مايكون تعليل الحكم به أولى، وهو استحالة وجوده، فنقول : إن المعدوم فيما لم يزل إنما وجب عدمه لاستحالة وجوده، لأنه لو وجد لا نقلب ذاته فيصير المحدث بصفة القديم .

دليل آخر، وهو أن هذه الصفات التى تتعاقب على الجسم قد ثبت أنها متجددة، وأنها كانت كذلك[3] أبدا، وقد ثبت أن الموجود لم يخل من هذه الصفات

---

(١) هكذا الأصل، وقد تركناه .   (٢) أنظر التعليقات فى آخر الكتاب .

(٣) أصل : وأنها لو كانت .

أبدا، ولا لهذه الصفات انفكاك عن الوجود أصلا ، فإذا كانت هذه الصفات متجددة، فالوجود يجب أن يكون كذلك، لأن ما لاينفك مما هو متجدد لابد أن يكون كذلك .

وهذه الطريقة صحيحة، وإن لم نعلم إثبات شيء من الأعراض . وعلى هذا نقول إن نُفاة الأعراض يمكنهم الاستدلال على حدث هذه الأجسام ومعرفة الصانع بهذه الطريقة على الوجه الذى بينا .

دلالة أخرى ، وهى ما ذكره الشيخ أبو على الجبائى رحمه الله، فقال : لوكان العالم قديما لوجب أن يُرى قديما، ولو رئى قديما لوجب أن يعلم [قديما]، ولو علم قديما لما وقع [٩٩ و] فيه النزاع . ومهما لم يعلم قديما وجب أن لا يدرك قديما، فاذا لم يدرك قديما وجب أن لا يكون قديما، فاذا لم يكن قديما وجب أن يكون محدثا، لأن الموجود لا يخلو من هذين الوصفين .

وهذه الدلالة مبنية على أصول أربعة :

أحدها : أن القديم قديم لنفسه .

والثانى : أن الإدراك فى كل ذات يتعلق بأخص أوصافه[١] أو بما يقتضيه أخص أوصافه .

والثالث : أن الإدراك طريق للعلم بالمدرك، إذا لم يكن هناك لبس[٢] ولا ما يجرى مجراه .

---

(١) هكذا الأصل على التذكير، وقد تركناه .

(٢) غير منقوطة فى الأصل .

والرابع أن الذات إذا كان له صفتان مختلفتان مستحقتان للنفس فإذا أُدرك الذات على إحداهما وجب أن يُدرك على الأخرى ، إذ لا مزية لاحداهما على الأخرى مما يدرك الذات عليها[1] .

أما الكلام فى أن القديم قديم لنفسه فقد مرّ .

وأما الكلام فى أن الإدراك يتعلق بأخص الأوصاف أو بما يقتضيه أخص الأصاف فقد مر بعضه وسيأتى تمامه .

وأما الكلام فى أن الذات إذا كانت له صفتان للنفس أو موجبتان عن صفة النفس لامزية لإحداهما[2] على الأخرى[3] ، كما يجب أن يدرك الذات عليهما ، فإنه إذا أدرك على إحداهما[2] وجب أن يدرك أيضا على الأخرى ، فالأمر فيه ظاهر بيّن .

وذلك لأن هاتين الصفتين إذا كانتا مستحقتين على وجه واحد لا مزية لإحداهما على الأخرى[3] فى باب الإدراك ، فإذا كانت مدركة فى نفسها فأُدرك[4] على إحداهما وجب أن يدرك على الأخرى[3] أيضا ، لفقد المزية فى هذا الباب .

فإن قيل : أليس أن الذات الواحدة لو اختص بصفة البياض والحلاوة فانه لا يجوز أن ينافى الحموضة ، لأجل أنه سواد ويجوز أن ينافيها لأجل أنه حلاوة مع أن المنافاة تابعة لصفة النفس ، فكذلك لم لا يجوز أن يقال إن الذات الواحدة تختص بصفتين مختلفتين ، وهما للنفس ، ومع ذاك يدرك على إحداهما دون الأخرى ؟ .

---

(١) أصل : عليهما ، والأغلب أن المقصود الصفات المختلفة .

(٢) « : أحدهما .   (٣) أصل : الآخر .

(٤) المقصود هو الذات ، على التذكير .

فالجواب : أن هـذا لا يلزم ، لأنا قد احترزنا عن هذا بأن قلنا : إذا كانت الذات مدركة ، ولها صفتان مستحقتان على وجه واحد لامزية لإحداهما على الأخرى فيما يدرك الذات عليـه[1] ، فاذا أدرك على إحداهما وجب أن يدرك أيضا على الصفة الأخرى .

وليس كذلك ما عارضنا [به[2]] السائل ، لأن المنافاة يعتبر فيها أن تكون صفة المنافى على العكس من صفة ما ينافيه . وهذا المعنى إنما حصل فى إحدى الصفتين دون الأخرى ، فلذلك وجب أن تثبت المنافاة بين هـذه و بين الحموضة لأجل أنه [٩٩ ظ] حلاوة لا لأجل أنه سواد .

إعلم أن هـذا الفصل يمكن مع هذا أن يعترض عليـه بأن يقال : إن الذات لا يجب أن تدرك لأجل الصفـة ، لأن الصـفة تدرك الذات عليها إذا كانت مستحقة للنفس ، والذات مدركة ، لأن ذلك عكس ما تقتضية الدلالة . فاذا كان كذلك فلقائل أن يقول : إن الذات إنما تدرك على هذه الصفة لأمر يرجع إليها ، ولا اعتبار بكيفية استحقاقها .

ألا ترى أن كل صفة للنفس لا تدرك الذات عليها ، فان صفة النفس ثبتت فى كل ذات ومع ذلك لا يجب أن تدرك الذات عليها ؟ والصفة التى يتعلق الإدراك بها فى الجوهر فان الجوهر يدرك عليها ، فسواء قدرنا أنه لمعنى أو بالفاعل ، فاذا كان كذلك جئنا إلى مسألتنا ، فنقول :

إن الذات إذا أدركت[3] على صفة وكانت تلك الصفة للنفس لا يجب أن تدرك تلك الذات على كل صفة تكون لها للنفس ، وانما يجب ذلك أن لو كانت الصفة مما

---

(١) أصل : عليها .   (٢) زيادة من عندنا للإكمال .

(٣) المؤلف يذكر كلمة ذات ويؤنثها أحيانا — وقد تابعناه إلا إذا تناقضت الضمائر فى الجملة الواحدة .

يدرك الذات عليها لأنها مستحقة للنفس فيجب فى كل صفة ثبتت للنفس أن تدرك الذات عليها ، فتضعف الدلالة من هذا الوجه .

فإن قيل : فالذى تقتضى دلالتكم أن يدرك الجوهر موجودا كما يدرك متحيزا أن لوكان قديما ، وذلك لأن الإدراك لا يتعلق إلا بصفة حاصلة ، فالحاصل من الصفة انما هو الوجود ، وأما إنه مستمر الوجود أو واجب الوجود فذلك كيفية فى هذه الصفة .

وحقيقة ذلك أنه قـد كان موجودا من قبـل وأنه يكون كذلك من بعـد ، فلا يتعلق الإدراك بهذه الكيفية التى يرجع بها الى صفة ماضية أو مستقبلة ، لأنه لا يتعلق إلا بما هو حاصل .

فاذن منتهى هذه الدلالة أن الجوهر كما يدرك متحيزا يدرك موجودا ، فكما يُعلم على صفة التحيز يعـلم على صفة الوجود ، فلا يجئ من هذه الدلالة شىء يغنينا من جوع . فان للخصم هذا الموضع[1] .

وهذا السؤال ذكره قاضى القضاة واعترض به على هذه الدلالة .

وقـد أجاب الشيخ أبو رشـيد عن هذا الاعتراض بأن قال ان الإدراك كما لا يجوز أن يتعلق بكيفية الوجود كذلك لايجوز أن يتعلق بنفس الوجود ، فالخصم إذن[2] بين الأمرين :

إما أن يرجـع عن القول بقدم[3] الجسم ،

(١) هكذا الأصل ، ويجوز أن يكون هنا كلام زائد أو أن يكون قد سقط كلام .

(٢) أصل : الذى .

(٣) أصل : بعدم .

و إما أن يلزمه القول بأن الجسم، لو كان قديما، أن يدرك على صفة القدم[1] وأن يعلم كذلك، ولا يمكنه الانفصال بأنه يدرك على صفة الوجود و يعلم أنه، موجود لأن الإدراك لا يجوز أن يتعلق بصفة الوجود .

و إنما قلنا ذلك لأن السواد والبياض لو كانا يدركان على صفة الوجود لوجب أن يلتبس أحدهما بالآخر، من حيث أن كل واحد منهما قد أدرك على مثل صفة الآخر — وهذا يؤدى إلى أن يكون الإدراك علم الالتباس[2] — وقد علمنا خلاف [١٠٠ و] ذلك .

فإن قيل : هذا رجوع إلى القول باثبات الأعراض .

قيل له : ليس الأمر كذلك، لأن الاستعانة ببعض الدلالة لإسقاط سؤال أورد على الدلالة لا يكون انتقالا . ولأنا يمكننا أن نعلم وجود السواد والبياض وأنهما مختلفان، و إن لم نعلم كونهما عرضين . فاذا كان كذلك صح لنا أن نقول إنهما لو أدركا على صفة الوجود لوجب أن يلتبس أحدهما بالآخر .

فان قيل : إنما يلزم ذلك أن لو لم يدرك كل واحد منهما إلا على صفة الوجود ، وأما إذا أدرك كل واحد منهما أيضا على صفة معاكسة لما يدرك عليه الآخر لم يجب أن يلتبس أحدهما بالآخر .

قيل له : هذا لا يصح ، لأنه ليس بأن يقال هذا ، أولى من أن يقال : إنهما إنما يتميزان بأن يدرك كل واحد منهما على صفة معاكسة لما يدرك عليه الآخر، إذا لم يكن كل واحد منهما يدرك على صفة الوجود . وأما إذا أدركا على صفة الوجود فلا يمكن أن يميز بينهما بأن يدركا على غير صفة الوجود ، لحصل لهما

---

(١) أصل : العدم . (٢) هكذا الأصل، ويجوز إصلاحها : على الالتباس، علم التباس .

إذن جنبتان ، جنبة تقتضى أن تلتبس إحداهما بالأخرى ، وهو أن كل واحد منهما يدرك على مثل ما يدرك عليه الآخر ، وجنبة تقتضى تمييزهما[1] من حيث أن يدرك كل واحد منهما على صفة معاكسة لما يدرك عليه الآخر . وهذا يوجب أن يلتبسا ، وأن لا يلتبسا ، فهو أقبح من الأول فى باب الإلزام ، لانا ألزمنا فى الأول أنهما لو كانا مدركين على صفة الوجود لوجب أن يلتبسا . فأراد الخصم أن ينفصل عن هذا الإلزام فذكر وجها يلزمه على ذلك الوجه أن يلتبسا وأن لا يلتبسا .

وهذه الدلالة تورد فى نفى الرؤية عن الله تعالى فيعلم أن القديم تعالى لورئى لوجب أن يرى على صفة الوجود ، ولورئى على صفة الوجود لوجب فى سائر الموجودات أن ترى على صفة الوجود ، ثم يؤدى إلى أن يلتبس القديم بغيره من الموجودات .

دلالة أخرى على حدوث الجسم أن يقال : قد ثبت أن السواد معنى غير الجسم ، وأنه محدث وأن له محدثا قديما ، فلو كان الجسم قديما لوجب أن يكون مثلا لذلك المحدث للسواد ، ولو كان كذلك لوجب فى محدث السواد أن يكون جوهرا ، لأن من يكون مثلا للأجسام لابد أن يكون جوهرا . فاذا كان جوهرا لم يجز أن يكون قادرا لنفسه ، إذ لو كان كذلك لوجب أن تكون الجواهر كلها قادرة لأنفسها — وقد علمنا خلاف ذلك .

فإذا لم يجز فى [١٠٠ ظ] ذلك المحدث أن يكون قادرا لنفسه لم يبق إلا أن يكون قادرا بقدرة ، لأن الصفة لا تخلو إما أن تكون للنفس أو لمعنى[2] ، على ما بين

---

(١) أصل : تميزها .

(٢) أصل : للمعنى .

فى موضعه ، ولو كان قادرا بقدرة لما صح منه فعل السواد ، لأن السواد لا يمكن أن يفعل بالقدرة .

فمهما صح من ذلك المحدث القديم فعل السواد علمنا أنه ليس قادرا بقدرة ، بل هو قادر لذاته .

فاذا ثبت أنه قادر لذاته عرف أنه مخالف للاجسام ، لأن الأجسام لا يجوز أن تكون قادرة لأنفسها .

فاذا كان مخالفا للاجسام ، وقد ثبت قدمه ، لم يجز فى الأجسام أن تكون قديمة ، لأن قدمها يقتضى التماثل بينهما .

وقد بينا أنهما قد اختلفا ، فلا يجوز أن يشتركا أيضا فى وجه يقتضى تماثلهما لأن ذلك يوجب أنهما مثلان مختلفان .

وهذه الدلالة قوية متى أوردت على هذا التدريج .

فان قيل : فهل يمكن أن يستدل بالسمع على حدوث الأجسام ؟

قيل له : نعم ، وذلك بأن يعلم إثبات الصانع بالأعراض ، ثم يعلم صفاته ويعلم أنه حكيم لايجوز أن يكذب ولا أن يصدّق الكاذب بأن يظهر المعجز عليه .

فإذا ثبت ذلك فمتى أظهر المعجز على نبى من الأنبياء (ولما علمنا بعد حدوث [شيء] من الأجسام(١)) ثم أخبرنا ذلك النبي بحدوث الأجسام أمكننا أن نقدر حدوثها بخبره ، وهذا كما قال أصحابنا إنه يجوز أن يعلم من جهة السمع بأن لا ثانى مع الله تعالى .

---

(١) ما بين القوسين موجود في الأصل ، والغالب أنه زائد .

فصــل

فى ذكر شبههم

قالوا : القول بحـدوث الأجسام وإثبات المحدث لهـا يؤدى الى أن يترتب كل واحد منهما على الآخر، فلا يثبت واحد منهما .

بيـان ذلك أنه لو لم يكن فى العـدم ذوات يصـح وجودها لمـا ثبت كون الذات قادرا أصلا، لأن القادر انما يقدر على ايجاد ذوات تكون فى العدم، ولو لم تكن ذات قادرة لم يثبت كون الذوات ذواتا فى العدم،(١) لأنه اذا لم يكن قادرا أصلا لم يصح وجودها . فاذا لم يصح وجودها لم تثبت الصفة المقتضاة، لأنها مشروطة بالوجود، فمهما استحال الوجود استحالت الصـفة التى تكون مشروطة به ؛ واذا لم تصح الصفة المقتضاة استحالت الصفة المقتضية لهـا . وفى هـذا ابطال كون ذوات فى العـدم ، فيكون كل واحد منهما كما ترى مرتبا على صاحبه ، فيجب أن يقال على هـذا : لولا ذوات فى العدم لمـا ثبت قادر ، ولولا قادر لمـا ثبت(٢) ذوات فى العـدم أصـلا ، فاذا كان كل واحد منهما مرتبا على [١٠١ و] صاحبه لا يصح ولا يثبت واحد منهما .

وربمـا قالوا : لو كان للعالم صانع لابد أن يكون قادرا عالمـا ، والقارد على الشئ العالم به المميز بينه وبين غيره لا يفعل فعلا الا للداعى، والداعى لا يخلو :

إما أن يكون داعى الحكمة ،

---

(١) هكذا فى الأصل : ولم نغير الضمائر .

(٢) هكذا الأصل ، وقد تركناه .

وإما أن يكون داعى الحاجة .

فداعى الحاجة مستحيل على ذلك الصانع، أن لو ثبت ؛

فيجب أن يكون داعيه داعى الحكمة .

والمرجع بداعى الحكمة هو الى العلم بحسن ما يفعله .

ومعلوم أن العلم بالحسن كما حصل فيما خلق فإنه حاصل أيضا فيما لم يخلق، فما من قدر مما لم يخلق إلا والعلم بحسن خلقه حاصل كذلك ، كما أن العلم بحسن خلقه فى هذا الوقت حاصل ، فكذلك حصل بحسن خلقه قبل ذلك، حتى إنه لا وقت يشار إليه إلا وحسن خلقه حاصل فيه[1] .

وربما قالوا : إن القادر إذا تساوى عنده مقدوران، فلا يجوز أن يؤثر أحدهما دون الآخر إلا لوجه يختص به .

وربما قالوا : إن القادر كما لا يجوز أن يفعل بعض مقدوره دون بعض إلا لداع ، كذلك لا يجوز أن يؤثر البعض على البعض إلا لوجه يختص به لمكانه يؤثر .

وقد ذكر محمد بن زكريا الرازى[2] فقال : لو كان للعالم صانع لكان لابد أن يكون عدلا حكيما، والحكيم لا يجوز أن يفعل فعلا إلا لغرض حكمى، وليس ذلك إلا أنه ينفع بخلق ما يخلق عباده ، والنفع قد ثبت أنه سرور ولذة ، كما أن الضرر ألم وغم .

واللذة خروج من مؤلم، بدليل أن أحدنا لو كان عطشان بحيث تتلهب أمعاؤه من حرارة العطش فإنه يتألم بذلك، ثم يخرج بشرب الماء عن ذلك الألم .

---

(١) أصل : فيما .

(٢) راجع التعليقات فى آخر الكتاب .

وكذلك إذا كان جائعا شـديد الجوع فانه يتألم من احتراق أمعائه من الجوع ثم بتناول الطعام يخرج من هذا الألم .

وكذلك من كان شهيا[1] شبقا فانه يتألم بمـا يلحقه من فرط العشق ، ثم إذا نال مشتهاه من المنكوح فانه يخرج عما به من الألم .

فإذا كان المرجع بالنفع إلى اللذة والمرجع بهـا إلى الخروج من المؤلم ، وكان يجب أن لو كان هاهنا صانع أن يفعل ما يفعل لهذا الغرض ، يجب أن يؤلم[2] الخلائق أولاً حتى يخرجوا من الألم بخلق ما ينتفعون به ، فيكون فى ذلك بمنزلة أن يشـج أحدنا غيره ثم يأسوه بدهن وحراق — وهذا من فعل السفهاء [١٠١ ظ] .

فالقول إذن بإثبات الصانع الحكيم[3] العـليم يؤدى إلى إثبات كونه سـفيها ، فيجب أن ينفى كونه أصلا .

وربمـا قالوا : إن الحدوث كيفية فى الوجود ، والوجود أصل هاهنا ، فيجب أن تثبتوا أولاً أن[4] للجوهر بكونه موجودا صـفة ، حتى يمكنكم أن تتكلمـوا بالحدوث الذى هو كيفية فى هذه الصفة . ونحن لا نقول بأن الوجود صفة زائدة على التحيز .

وربمـا قالوا : إلى ماذا تشيرون فى صفة الوجود ، لأن الجوهر عندنا متحيز من كل وجه .

وربمـا قالوا : إن العالم لو كان له صانع لوجب أن يكون قادرا فيما لم يزل وإذا كان قادرا فيما لم يزل ، وجب أن يصح منه الفعل فيما لم يزل ، إذ لا يجوز

(١) هكذا الأصل ، وقد تركناه .
(٢) أصل : يولم .
(٣) أصل : الحليم .
(٤) أصل : بأن .

إثبات صفة إلا و يجب أن يتبعها حكمها، إلا لوجه معقول ، وأنتم لا تقولون بإثبات صحة الفعل فيما لم يزل، لأنكم تقولون : يجب أن يكون بين صحة الفعل و بين مالم يزل أوقاتٌ بلا نهاية، أن لو قدرنا هناك أوقاتا .

فإذا لم يجز إثبات حكم هذه الصفة فيما لم يزل وجب أن تنفى الصفة أصلا . وفى هذا إبطال القول بأن للعالم صانعا .

الجواب عن هذه الشبهة و بالله التوفيق :

أما ما قالوه فان ذلك يلزم أن لو قلنا إن ما[1] عليه الشيء فى ذاته يتعلق بصحة وجوده، وصحة وجوده تتعلق بكون الغير قادرا ، فاذا كان كذلك صح أن[2] يقال إن صفة الذات تترتب على كون الغير قادرا عليه أو صحة ذلك فيه ، كما أن كون الغير قادرا يترتب على حصول صفة الذات .

وأما إذا لم نقل فما ذكره السائل لا يصح . ونحن نقول إن ما هو عليه الشيء فى ذاته يجب لا لوجه ، بل بأى شيء عُلّل فسد .

ومتى قلنا إن صفة الذات لو لم يصح عليها حكمها الذى هو المقتضى ولا ما الحكم مشروط به[3] ، وهو الوجود ، فإنها لا تثبت . فانا لا نريد بذلك طريقة التعليل ، وإنما نريد بذلك طريقة الاستدلال والكشف :

وهو أنا نستدل بحكم الصفة على الصفة ، لأن الصفة إذا لم تكن مدركة ولا موجودة من النفس فانه يتوصل إليها بحكمها .

(١) أصل : أنما هو .
(٢) أصل : أنه .
(٣) أصل : ولا ما هو الحكم مشروطا به .

هذا كما نقول : لو لم يصح الفعل من زيد لما ثبت كونه قادرا، ولا نكون بذلك معللين لصفة كون الذات قادرا بصحة الفعل ، التى هى من حكمها ، حتى إذا قلنا : لولا كونه قادرا لما صح منه الفعل ، كنا معللين لكل واحد منهما [١٠٢ و] بصاحبه؛ بل إنما نريد بذلك الكشف والبيان — فكذلك فى مسألتنا .

فان قلنا : إن صفة الذات لو لم يصح عليها حكمها ، وهو المقتضى ، ولا ما الحكم مشروط به ، وهو الوجود، لم نكن معللين لصفة الذات بذلك، حتى إذا قلنا : لولا صفة الذات لما صح حكمها ولا الوجود عليها ، كنا معللين لكل واحد منهما بصاحبه .

وأما ما قالوه ثانيا ، فانا نقول : إن القديم لا يفعل فعلا إلا لمكان الداعى ، وهو العلم بأن ذلك الفعل حسن ، على معنى أن للغير فيه نفعا .

إلا أنه لا يجب أن يفعل كل ما اتصف بتلك الصفة ؛ ولا أن يفعل قبل ذلك الوقت ، و إن كان وجه الحسن حاصلا فى كل واحد من الفعلين ، ما خلق وما لم يخلق ، وكذلك فى كل واحد من الوقتين .

والأصل فى هذا الباب أن الدواعى على ضربين :

أحدهما : ما يجب عنده وقوع الفعل ،

والثانى : ما لا يجب عنده وقوع الفعل .

وما تنازعنا فيه من هذا القبيل، وهو ما لا يجب وقوع الفعل عنده .

وقد علمنا أن أحدنا إذا علم الصدق وعلم حسنه كان علمه بحسنه يكون داعيا له إلى فعله ، ثم يوقعه فى وقت دون وقت ، مع أن حاله فى باب الحسن فى الوقتين سواء .

وكذلك يخبر بقدر منه دون قدر ، مع أن وجه الحسن فى الجميع على سواء .

وكذلك الكلام فى التصدّق والضيافة ، فانه يدخل فيهما التخصيص ، مع أن وجه الحسن شائع فى الجميع .

وما ذكره السائل إنما يتأتى فيما يفعله و يتركه الواحد منا لمنافعه أو دفع مضاره .

اعلم[1] أن الأفعال والتروك إنما يجب أن يترتب بعضها على بعض ، و يترتب بعضها ببعض ، إذا كانت متعلقة بالمنافع والمضارّ .

ألا ترى أن أحدنا إذا ترك سلوك طريق لأن فيه سبعا وجب أن يترك سلوك كل طريق حاله مثل هذا الطريق ، و إلا لم يكن يترك سلوك الأول لأن فيه سبعا .

وكذلك إذا ترك شرب شيء من الأدوية ، لأنه يضره فى عضو من أعضائه ، وجب أن يترك كل ما ساواه فى ذلك الوجه من المطعوم والمشروب ، و إلا لم يكن يترك ما ترك لهذا الوجه .

وأما إذا لم يتعلق بمنافعه ودفع مضارّه ، لم يجب الترتيب والارتباط ، لا فى التروك ولا فى الأفعال .

ألا ترى أن أحدنا إذا ترك ضرب أحد عبديه وعفا عنه ، لأن الاحتمال حسن ، لا يجب أن يترك ضرب الآخر ، وإن كان هذا الوجه حاصلا فى ترك ضربه أيضا ؟

وكذلك إذا ترك التقاضى لأحد غريميه ترفيها به ، لا يجب أن يترك التقاضى للآخر أيضا ، وإن كان هذا الوجه حاصلا فى ترك تقاضيه .

فاذا [١٠٢ ظ] ثبتت هذه الجملة ، وثبت أن القديم تعالى لا تجوز عليه المنافع والمضارّ ، فمتى فعل فعلا من الأفعال لوجه يختص به ، أو ترك فعلا من

(١) هكذا الأصل ، والأغلب أنها تحريف عن : يرتبط .

الأفعال لوجه يختص به لم يجب أن يفعل كل ما شاركه فى ذلك الوجه ، أو ترك كل ما ساواه فى الوجه الذى له ولأجله ترك ، لأن فى الواحد منا إنما وجب ذلك لأمر يرجع إلى منافعه ودفع مضاره .

وعلى هذا نقول : إن القديم تعالى متى ترك معاقبة بعض العصاة ، لأجل أن العفو حسن ، لم يجب أن يترك عقاب كل مستحق ، وإن حصل فيه هذا الوجه .

فاذا ثبتت هذه الجملة ثبت الفرق بين ما يتعلق بالمنافع والمضار ، وبين ما لا يتعلق به ، وهو أن ما يتعلق بالمنافع والمضار يجب أن يرتب[1] بعضه على بعض ، وذلك إنما يتصور فى أفعال الواحد منا وتروكه .

وأما ما لا يتعلق بالمنافع والمضار ، فانه لا يجب أن يرتبط[1] بعضه على بعض ، وذلك إنما يتصور فى بعض تصرفاتنا وفى تصرفات القديم تعالى أجمع ، وهذا الذى ذكرناه من التفرقة أصل كبير يحتاج إليه فى باب التوبة .

وأما ما أكدوا به شبهتهم فقالوا : إن القادر إذا تساوى عنده مقدوران ، فلا يجوز أن يؤثر أحدهما على الآخر إلا لوجه يختص به ، فليس[2] الأمر كذلك ، بل يجوز أن يؤثر أحد الأمرين على الآخر من غير وجه زائد يختص به .

ألا ترى أن أحدنا إذا خير بين دينارين حسنهما وقيمتهما وجودتهما سواء ، فإذا اختار أحدهما دون الآخر ، لا يمكن أن يقال إنه اختار[ه][3] لوجه زائد لم يحصل ذلك الوجه فى الآخر ، بل يجب أن [يكون][3] ذلك لا لوجه يختص به دون الآخر ، لأن كل ما يمكن أن يذكر فى أحدهما حاصل فى الآخر .

---

(١) أصل : يرتبط ... يرتب (٢) أصل : وليس . (٣) زيادة لإكمال العبارة .

فكذلك القديم تعالى وإن كان خلق العالم، لعلمه بحسنه وبانتفاع الغير به، فى وقت دون وقت، لا يجب أن يكون هناك وجه زائد على الحسن يختص حدوثه بذلك، بل يجوز أن يخلقه فى وقت مخصوص، مع أن الوجه الذى له ولأجله خلقه فى الأوقات حاصل على سواء .

وكذلك يجوز أن يخلق قدرا من الجواهر دون قدر، مع أن الوجه الذى له ولأجله [خلقه][1] حاصل على سواء فى الجميع .

وأما ما ذكره ابن زكريا من الشبه فإنه مبنى على أصل فاسد، وهو أن اللذة المرجع بها إلى زوال الألم [١٠٣ و] . فإذا بطل هذا الأصل بطل ما بنى عليه من الشبهة .

والذى يدل على أن اللذة لا يجوز أن يرجع بها إلى زوال الألم فوجوه ستة[2] :

أحدها، وهو أن الواحد منا يفصل بين أن ينقطع عنه الصداع وبين ما يلتذ به عند إدراك ما يتناوله، فيجب أن يكون الالتذاذ أمرا زائدا على زوال الألم .

وثانيها، وهو أن المرجع بزوال الألم إلى النفى والعدم، وما يكون راجعا إلى انتفاء وعدم لا يجوز أن يكون مدركا موجودا من النفس ؛ والواحد منا يجد من نفسه كونه مدركا مع شهوة، وحكم الالتذاذ به . ولو كان المرجع بالالتذاذ إلى ما ذكر لما وجده من نفسه .

وثالثها، أنه لو كان الأمر كما ذكر لما كان معنى لإيثار الواحد منا مطعوما على مطعوم، ومشروبا على مشروب، وملبوسا على ملبوس، ومنكوحا على منكوح،

(١) زيادة لإكمال العبارة .

(٢) هكذا فى الأصل بوضوح، لكن ربما يكون هناك تحريف، لأنه يذكر ثمانية وجوه .

لأن الغرض فى الجميع زوال الألم ، فاذا حصل ذلك بالبعض لم يكن للإيثار معنى وفائدة .

ألا ترى أن أحدنا لو كان به قرّ[1] وبرد ، فإنه لا يؤثر الاصطلاء ببعض النيران دون البعض ، بل يقتصر على الاصطلاء بأى نار كانت ، ومن أى وقود كان . والغرض فى الجميع زوال القرّ والبرد .

فلما استحسن الواحد منا بعقله الإيثار والتخصيص فى هذه الأشياء علم أن اللذة لا يجوز أن يرجع بها إلى زوال الألم .

ورابعها ، أنه لو كان المرجع باللذة إلى زوال الألم لوجب أن تكون الشهوة ألما حتى أن أحدنا [لا][2] يلتذ بنيل المشتهى ، لزوال الألم .

ولو كانت[3] الشهوة ألما لوجب أن يجد الواحد منا من نفسه ألما بالشهوة . وقد علمنا أن الواحد منا لا يجد من نفسه ألما بالشهوة .

وخامسها وهو أنه لو كان الأمر كما ذكر لوجب أن يصح من الواحد منا إذا ضعفت شهوته أن يعالج ويحتال فى تقوية شهوته ، لأن ذلك يكون بمنزلة أن يشج رأسه ثم يأسوه على موضوع شهيته — وقد علمنا خلاف ذلك .

وعجب من هذا الجاهل أنه كان متطببا ، وكان يشير على المريض بما يقوى شهوته ، أفترى أنه كان بهذه الإشارة بمنزلة أن يشج الرأس ثم بأن ياسوه بالدهن والحراق[4] !

---

(١) أصل : حر .

(٢) زيادة لإ كمال العبارة .

(٣) أصل : كان .

(٤) أصل : الحلاق .

وسادسها وهو أن الالتذاذ ممـا يقع فيه تزايد ، وما يرجع إلى نفى لا يقع فيه تزايد ، فيجب أن يكون الالتذاذ شيئا زايدا [١٠٣ ظ] على زوال الألم .

وسابعها أن أحدنا كما يجد من نفسه الألم فانه يجد من نفسه اللذة ، فليس أولى بأن يقال : إن اللذة خروج من مؤلم ، من أن يقال : إن الألم خروج من ملذ .

وثامنهـا أن ما يلتذ به أحدنا فهو شيء مدرك له فى الحال ، فسواء كان ذلك لمعنى حادث أو لمعنى باق ، و إن كان ذلك لمعنى حادث سمى لذة ، و يكون للواحد منا حال بذلك ، و إن كان لمعنى باق لم يسم ذلك لذة ، ولم يكن لأحدنا حال سوى أنه أدرك ما أدرك ممـا يناله مع الشهوة .

وأن لا يتألم يرجع[1] إلى الانتفاء والعدم ، فلا يجوز أن يكون مدركا .

فثبت بهذه الوجوه الثمانية بطلان ماقاله من أن اللذة المرجع به[2] إلى زوال الألم .

فإذا بطل هذا بطل ما بنى عليه من الشبهة .

فأما ماقالوه من أن الوجود لا يتحصل ولا يعقل فكيف الحـدوث الذى هـو كيفية لهذه الصفة ، فانه كلام لبعض المغترين بكلام المتفلسفة وكان يتشدق[3] بذلك .

والأصل فى إبطال قـوله أن نقول : إنا نعـلم وجود أنفسنا وسائر ما نشاهده من الأجسام بالاضطرار . فمن أنكر ذلك فانا لا نتكلم معه ؛ لأنه[4] إن كان صادقا فيما قال لم يكن مكلفا ، و إن كان كاذبا كان مكابرا معاندا .

---

(١) أصل : وألا يتألم أنه يرجع .

(٢) هكذا الأصل ، وقد تركناه كما هو .

(٣) أصل : يتشوق .

(٤) أصل : ولأنه .

فإن قيل : أليس أن هــذه الصفة و إن التبست بغيرها فان الالتباس بغيرها لا يمنع من معرفتها على سبيل الجملة وكونها متجددة ، ولا يقف العلم بثبوتها وتجددها على العلم بتفصيلها ؟ هذا كما أن أحدنا يعلم كونه مدركا لشئ من الأشياء و يعلم تجدد هذه الصفة من نفسه كما يعلم ثبوتها من نفسه ، ثم إن التباسها بكونه عالما لا يمنع من العلم بهـا و بتجددها ، فكذلك ها هنا . فكيف وقــد علم تجدد وجود الجوهر باستحالة خلوه مما لوجوده أول ؟ فمن أين أنه يعرف تجدد هذه الصفة ؟

على أن هــذه الصفة فى الجوهر لاتلتبس إلا بالتحيز ، وقد بينا أن التحيز أمر زائد على كون الجوهر موجودا .

وأما ماقاله من أن صفة الوجود إلى ماذا تشيرون بها ؟

فإنا نقول له : نشير به إلى ما تعقله من وجود نفسك ووجود غيرك مما تشاهده من الأجسام ، وليس من حيث أنه تتعذر العبارة عنه ما يمنع من كونها(١) معقولة ، هذا كما أنا نعلم كوننا مدركين ونعقل هذه الصفة من أنفسنا(٢) و إن تعذر علينا العبارة عنها سوى أن نحيــــل السائل إلى نفسه ، فإنها لا تخــرج من أن تكون معقولة [١٠٤و] فكذلك ها هنا .

وقد قيل : إن الوجود هو(٣) الصفة التى يظهر بها حكم صفة الذات ومخالفتها لمـا تخالفه وموافقتها لمـا توافقه ، إن كان للذات موافق .

فثبت بهذه الجملة أن هذه الصفة معلومة بالاضطرار على سبيل الجملة .

---

(١) هكذا الأصل ، والمقصود صفة الوجود .

(٢) أصل : من انفسنا ثم و إن تعذر .

(٣) أصل : هي .

ومهما بينا أن التحيز صفة زائد على الوجود ثبت كونها معلومة على سبيل التفصيل .

ومهما بينا استحالة خلوها مما لوجوده أوّل ثبت حدوثها و وجودها .

وأما ما قالوه أخيرا فانا نقول لهم ان القديم تعالى يكون قادرا فيما لم يزل ، فكما أنه ثبتت هذه الصفة له فيما لم يزل ، فكذلك يثبت ما هو حكمها ، وهو صحة الفعل فيما لم يزل ، و إنما يتراخى الوقوع الذى هو حكم حكم الصفة .

وتأخير الوقوع لأمر مانع لا يمنع ثبوت الحكم فى الحال .

هذا كما نقول إن أحدنا يكون قادرا على ما سيوجد فى ألف ألف سنة ، على معنى أنه لو بقى ما فيه من القدر لكان يتأتى منه ايقاع ذلك وحالته تلك ، وان استحال منه ايقاع ذلك فى الحال .

فكذلك القديم تعالى ، يكون قادرا فيما لم يزل ، وثبت له حكم الصفة وهو الصحة ، وتراخى الوقوع إلى المستقبل . وذلك لا يخرجه من أن يكون قادرا فيما لم يزل .

وهم أنزلوا(١) الوقوع والصحة منزلة واحدة ، و جعلوهما معا حكما للصفة . ونحن فصلنا بينهما .

وقد ثبت الجواب و بيّن عن جملة ما أوردوه من الشبهة فى هذا الباب و إن كان أكثرها لا يهتدى اليها أولئك و بالله التوفيق .

(١) أصل : نزلوا .

باب

القول فى إثبات المحدث والفاعل

ثم قال رحمه الله تعالى : فإذا ثبت أن الجسم محدَث ، فلم قلتم إن له محدِثا ؟

... إلى قوله : وما أنكرتم أن محدث الأجسام محدث قد أحدثه القديم تعالى ؟

اعلم أن الأصل فى هذا الباب أن نبين أولا أن ها هنا تصرفات، ثم نبين أنها تحتاج الينا ، ثم نبين أنها تحتاج الينا بحدوثها ، ثم نقيس الجسم عليها فى وجه الاجتماع، لاشتراكهما فى باب الحدوث .

أما الكلام فى أن ها هنا تصرفات وأنها محدثة فقد بيّناه[1] ، حيث بينا الكلام فى اثبات الأعراض وحدوثها .

وأما الكلام فى أن تصرفاتنا تحتاج الينا فلانها تقع بحسب قصدنا ودواعينا [١٠٤ ظ] وتنتفى بحسب كراهتنا وصارفنا، مع سلامة الأحوال إما محقّقا و إما مقدّرا، فيجب أن تحتاج الينا، و الا لما وجبت فيها هذه القضية .

ألا ترى أن تصرف الغير لما لم يحتج الينا لم تجب فيه هذه القضية، لأنا ربما نريد من الغير أن يقوم ، فلا يقوم ، بل يقعد ، وربما نريد منه القعود، فيقوم ؟

فإن قيل : فما تريدون بقولكم بأن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصدكم ودواعيكم ، ويجب انتفاؤها بحسب كراهتكم وصارفكم ؟

إن أردتم بهذا الوجوب أنه يستحيل خلافه ، فليس الأمر كذلك ، لأن الفعل يصح مع الكراهة والصارف . ثم إن أحدنا لا يختار ذلك والحال هذه .

---

(١) أصل : بينا .

وإن أردتم بذلك[1] أنها تقع مطابقة لقصدكم وداعيكم فهذا حاصل فى فعل الغير وتصرفه فانه قد يقع مطابقا لقصدنا وداعينا .

وإن أردتم بذلك[1] التفرقة التى يجدها الواحد منا بين ما يريد من تصرف نفسه وبين ما يريد من تصرف الغير ، فهذه التصرفات يستند العلم بها الى العلم بأن ما يقع لمكان قصدنا وداعينا .

ألا ترى أنه لو لم يسبق له العلم بأن ما يقع إنما يقع لمكان قصده وداعيه وما ينتفى إنما ينتفى لمكان كراهته وصارفه وأن تصرف الغير لا يقع لمكان قصده وداعيه لاتحصل له هذه التفرقة ، فهذه التفرقة من مضمون العلم بأن تصرفنا يقع لمكان أحوالنا وتصرف الغير لا يقع على أحوالنا ؟

والأصل فى الجواب عن ذلك [أن] نقول : إنا نريد بقولنا : يجب وقوعه عند قصدنا وداعينا ، أنه يستمر لمكان الداعى .

فان قيل : لو كان استمرار التصرف لمكان الداعى فالواحد منا يعلم بالاضطرار وقوع تصرفه عند قصده وداعيه ، ولا يعلم أنه إنما يستمر ذلك لمكان الداعى ؛ ولو كان الأمر كما ذكرتم لوجب أن يعلم بالاضطرار من ذلك أنما يستمر لمكان الداعى ، كما قد علم أنه يقع عند قصده وداعيه .

قيل له : ليس الأمر كذلك ، لأن أحدنا كما يعلم قصده وداعيه بالاضطرار يعلم[2] وقوع التصرف عندهما بالاضطرار ، وقد يعلم أيضا بالاضطرار أن ذلك إنما يقع ويستمر لمكان الداعى لا لشىء آخر .

---

(١) أصل : تلك .

(٢) أصل : ويعلم .

ألا ترى أن الداعى إلى إيقاعه إذا كان اجتلاب نفع يعلم أن ذلك التصرف إنما يقع ويستمر منه لمكان اجتلاب نفع . وإذا كان لدفع [ضرر][1] يعلم أنه إنما يقع لمكان دفع ضرر . وكذلك فيما لا يقع يعلم أنه إنما يقع لمكان الصارف؟ [١٠٥و]

فإن قيل : فما المراد بقولكم : إن تصرفنا يحتاج إلينا ؟

قيل له : نريد بذلك أن لأحوالنا فيه يختص به من أحوالنا لما حصل تغير هذا التصرف[2] .

فان قيل : فهل تعلمون تعلق الفعل بالفاعل على سبيل الاضطرار ؟

قيل له : نعم، وذلك لأنا إذا علمنا وجوب وقوع التصرف عند قصدنا وداعينا ووجوب انتفائه عند كراهتنا وصارفنا ، فقد علمنا بالاضطرار أن حال تصرفنا معنا مفارق لحاله مع الغير : فيكون هذا علما بتعلقه بالفاعل على سبيل الجملة ، وهو ضرورى .

وأما التفصيل فهو بأن نعلم أن لأحوالنا فيه تأثيرا وأن أحوالنا لا تؤثر فى شيء من صفاته سوى حدوثه .

فان قيل : فلم[3] إذا وجب وقوع التصرف عند قصدنا وداعينا ووجب انتفاؤه عند كراهتنا وصارفنا، أن يكون محتاجا إلينا على معنى أن لأحوالنا فيه تأثيرا ؟

قيل له : كما أن أحدنا يجد تفرقة بين ما يريده من تصرفه وبين ما يريده من تصرف غيره، ويجد لأحد التصرفين مزية على الآخر، مع أنهما يستمران مطابقين

---

(١) زيادة لاكمال العبارة .

(٢) لابد أن يكون قد سقط هنا من الأصل كلام — ومنطق الفكرة واضح مما يلى .

(٣) أصل : فلم ذا .

للقصد والداعى، فيجب أن تكون هذه المزية التى يجدها الواحد منا لتصرف نفسه على تصرف غيره إنمـا تكون لأجل أن تصرفه يحتاج إليـه وتصرف الغير لا يحتاج إليه، لأن أمارة احتياج الشىء إلى غيره فى صفة من صفاته هـو أن يثبت بثبات ذلك الغير و يزول بزواله .

و بهذا يعـلم أن الجوهر فى كونه متحركا يحتاج إلى الحركة ، لأنه يخرج عن كونه متحركا بزوال الحـركة ، و يثبت كونه متحركا بثبوت الحـركة ، فكذلك تصرفنا يثبت بثبوت أحـوالنا و يزول بزوال أحوالنا، فيجب أن يحتاج إلينـا و إلى أحوالنا .

و بعد فان تصرفنا لو كان محتاجا لمـازاد حاله معنا على ما نجده عليه الآن معنا [(١)]

ولأنا لو قدرنا حصول القصد والداعى و زوال كل ما يذكر فى هذا الباب ، والحال حال السلامة ، وجب وقوع الفعل .

ولو قدرنا زوال القصـد والداعى وحصول الكراهة والصارف وثبوت كل ما يذكره السائل ، والحال حال السلامة ، لكان يجب أن لا يقع الفعل .

بيان ذلك أن وقوع الفعل عند القصد والداعى، مع سلامة الأحوال، معلوم ضرورة، وكذلك انتفاؤه عند الكراهة والصارف مع سلامة الأحوال معلوم ضرورة.

ألا ترى أن أحدنا إذا علم فى الطعام سما وعلم أنه لا نفع له فيـه لا فى الحال ولا فى المـآل وكره تناوله ، والحـال حال السـلامة ، فانه قـط لا يختار تناوله [١٠٥ ظ] ، وذلك معـلوم من حالته [(٢)] ضرورة ؟

---

(١) لابد أنه قد سقط هنا كلام و يمكن إكماله مما يلى : ص ٣٠٤ س ٤ — ٥ وص ٣٠٦ س ١ — ٢ .

(٢) أصل : هكذا ، على التأنيث .

وبعكسه لوكان هناك طعام لذيذ شهى ، وعلم أن له فيه نفعا عاجلا أو آجلا ، وكان به جوع شـديد وأراد تناوله ، والحال حال السلامة ، فانه يجب أن يختار تناوله ، والحال حال السلامة ، وذلك معلوم من حاله ضرورة .

فثبت بهذه الجملة أن لأحوالنا فيه تأثيرا .

وبعد فان تصرفنا يحصل على أحكام ، وتلك الأحكام لا تحصل له إلا عند أحوالنا من كوننا مريدين له أو كارهين له ، وعالمين ، فيجب أن يحتاج إلى أحوالنا ، فاذا احتاج إلى أحوالنا فقد احتاج إلينا .

فإن قيل : لوكان تصرفكم يحتاج اليكم لأجل أنه يجب وقوعه بحسب أحوالكم ، فيجب أن تقولوا فى تصرف الغير : انه يجوز أنه يحتاج الينا لأنه يستمر وقوعه عند أحوالنا .

قيل له : هذا انما يلزم أن لواقتصرنا فى الدلالة على ثبوت الاستمرار بالتصرف عند قصدنا وداعينا ، ونحن لا نقتصر عند ثبوت الاستمرار فقط ، بل نعتبر وجوب وقوع التصرف عند قصدنا وداعينا ووجوب انتفائه عند كراهتنا وصارفنا ، وفعل الغير وان استمر بحسب أحوالنا فان ذلك لا يجب — فبان الفرق بين الموضعين .

فان قيل : لوكان وجوب وقوع التصرف عند القصد والداعى يدل على أن التصرف يحتاج اليكم [فان وجوب][1] انتفائه ، عند الكراهة والصارف يجب أن يكون دالا على أن العدم يتعلق بنا وأن يكون لأحوالنا فيه تأثير — وأنتم لا تقولون بذلك .

قيل له : العدم ليس بأمر حادث ، حتى يقال ان لأحوالنا فيه تأثيرا ، وانما هو أمر مستمر ، وإن كان معدوما ، قبل ان وجدنا وحصلنا على مالنا من الأحوال .

---

(١) زيادة لإكمال العبارة .

وليس كذلك الحدوث ، لأنه أمر متجدد ، فيجب أن يستند تجدده الى حال من أحوالنا .

فان قيل : أليس أنه لو لم يكن كراهتكم وصارفكم لما وجب عدمه ، فيجب أن يكون لأحوالكم من كراهتكم وصارفكم تأثير فى ثبوت عدمه ؟

قيل له : هذا ترك الكلام فى أن تصرفنا محدث من جهتنا ، ولا يستحق السائل الجواب من حيث الجدل ، لأنه اذا قال لنا : ان هذه التصرفات يجب انتفاؤها عند الكراهة والصارف ، فيجب أن يكون للكراهة والصارف تأثير فى وجوب انتفائه ، فقد [١٠٦ و] سلم لنا بأن وجوب وقوعها عند القصد والداعى يقتضى أن يكون لأحوالنا فيها تأثير .

على أنا نتبرع بالجواب ، فنقول : إن ما لم يوجد من التصرف كان يجب عدمه ما لم يوجده موجد ، فسواء كان هناك كراهة أو لم يكن فلا يكون للكراهة فيه تأثير .

والأصل فى هذا الباب أن الذات إذا ثبت عدمها وصح أن تعدم فى الثانى وجب أن تعدم ، إذا لم يكن هناك محيل يحيله من إيجاد موجد ، فيكون وجوب العدم مستندا إلى ما كان عليه من قبل ، من عدمه ، ولا يكون معللا بشىء . إنما الحدوث يجب أن يكون معللا ، لأنه لا يستند إلى ما كان عليه من قبل .

هذا هو الذى ذكره الشيخ أبو رشيد .

وذكر قاضى القضاة أن وجوب انتفاء التصرف يكون معللا بكراهة أحدنا وصارفه ، كما أن الحدوث معلل بالقصد والداعى .

فإن قيل : إذا لم يكن انتفاء التصرف يتعلق بكم ويحتاج إليكم فلم اعتبرتم فى الدلالة بالأمرين جميعا ، وهلا اقتصرتم على أحد الأمرين ! ؟

قيل له : وإن لم يكن الانتفاء متعلقا بنا فإن الدلالة لا تتم إلا باعتبار الأمرين فيها ، وإن كان أحدهما يتعلق بنا .

هذا كما أنا إذا أردنا أن نبين العلة فى كون الجسم متحركا وأنها هى الحركة، فإنا نقول : حصل متحركا بوجود الحركة فيه وخرج عن كونه متحركا بزوال الحركة منه، فنعتبر الطرفين : كونه متحركا بثبوت الحركة، وغير متحرك بزوال الحركة ، وإن كان كونه غير متحرك ليس لزوال الحركة .

إلا أن الدلالة لاتتم إلا باعتبار الأمرين فيما ذكرناه[1]، وإن كان أحد الأمرين لايتعلق بزوال الحركة .

فإن قيل : فلم قلتم إن كونه غير متحرك لايكون لزوال الحركة ؟ وما أنكرتم أن يكون ذلك لزوال الحركة ؟

قيل له : إن زوال الحركة وعدمها بلا اختصاص ، فكان يجب فى جوهر واحد ، إذا خرج من أن يكون متحركا ، وجب أن تكون الجواهر كلها كذلك فى كونها غير متحركة — وقد علمنا خلاف ذلك .

ولأنه لوكان كذلك لوجب إذا وجدت الحركة فيه من جهة زيد وعدمت من جهة عمرو ، أوحدثت فيه حركة فى وقت [١٠٦ ظ] وزالت حركة أخرى فى وقت أن يكون متحركا غير متحرك .

ولأن كونه غير متحرك لوكان لزوال الحركة لما امتنع أن يكون كونه غير ساكن لزوال السكون ، إذ لا مزية لأحد المعنيين على الآخر ، فيؤدى ذلك إلى أن كل واحدة من الصفتين معللة بعدم المعنى ، فهذا يوجب حصول الجسم على صفتين ضدين ، إذا عدم المعنيان جميعا .

(١) أصل : فيما ذكرناهما .

ولأن عدم المعنى بلا ابتداء ، فكان يجب أن يكون الجسم غير متحرك فيما لم يزل، ويوجب أن يكون له حال قبل ما لم يزل حتى يكون متحركا فى تلك الحال، ثم يكون غير متحرك فيما لم يزل .

ولأن العلة إنما توجب الحكم لما هى عليه فى ذاتها ، فمن المحال أن توجب فى حال صفة وتحيلها فى حالة[1] أخرى وتوجب ضدها .

على أن هـذا ينبنى على أن المعانى المعـدومة لا يجوز أن تكون موجبة لشىء من الأوصاف .

فإن قيل : ما أنكرتم أنه وجب وقوع التصرف بحسب قصدكم ودواعيكم ، لأن الله تعالى يخلق التصرف ويخلق فيكم القصد والداعى،فيقع التصرف مطابقا للقصد والداعى فلذلك وجبت هذه القضية ، لا أنكم محدثون له .

قيل له : عن هذا أجوبة أربعة :

أحدها ، وهو أن نقول إن كل اعتراض لا يثبت إلا بعد ثبوت المعترض به عليه ، فذلك الاعتراض فى نفسه فاسد، لأنه إذا كان[2] صحته وثبوته متعلقين بصحة المعترض به عليه وثبوته فصحته تؤدى إلى الجمع بين أمرين متنافيين،وهو أن يكون المعترض به صحيحا وأن لا يكون صحيحا وأن الإعتراض يكون صحيحا وأن لا يكون صحيحا ، فهذا السؤال من هذا القبيل .

وذلك لأن إثبات المحدث فى الغائب لايمكن إلا بعد إثباته فى الشاهد، ولوصح ما ذكرناه فى الشاهد من أن أحدنا محدث لتصرفه لم يتوجه عليـه الاعتراض، لأن

---

(١) هكذا الأصل ، وقد تركناه كما هو .

(٢) هكذا الأصل ، وقد تركناه كما هو .

الصحيح لايتوجه عليه الاعتراض. وإن لم يصح هذا فى الشاهد لم يثبت فى الغائب محدث ، فلا يمكن أن يعترض به على ما فى الشاهد .

والثانى وهو أنا قد بينا أن تصرفنا قد حصل فيـه دلالة الاحتياج إلى الواحد منا بأن بينا أنه قد حصل له من الاختصاص بنا مالو كان محدثا من قبلنا لمـا زاد حاله على ما وجد عليه الآن .

فإذا ثبت احتياجه إلينا بدليل بطل سؤال السائل ، لأن ذلك يجرى مجرى أن يقول : جوزوا فيما علمتوه خلاف ما علمتوه .

وهذا لا معنى له ، لأن الدليل [١٠٧ و] يؤمّننا[1] من هـذا التجويز . وهذا مثل أن يدل [الدليل] على حدوث الأجسام ، ثم يجئ[2] واحد من الملحدة ، فيقول : مع هـذا جوزوا أن يكون قديما .

فلنا أن نقول : فمـا معنى إيراد الدلالة إذن على هذا التطويل ، وكيف نشك فيما قد علمناه ، والدلالة تؤمننا من التجويز والشك ؟

والثالث وهو أن هذا التصرف لو كان محدثا من قبل غيرنا لوجب أن يتصور ويعقل بين هذا التصرف وبين ذلك المحدث من الاختصاص والمزية مثل ما حصل له معنا من الاختصاص والمزية الآن .

فمهما وجد هـذا الاختصاص مع أحدنا ولم يوجد مع أحد وجب أن يكون المحدث له أحدنا لا غير .

والرابع ، وهو أن هذا التصرف لو كان محدثا فينا مع القصد والداعى من قبل غيرنا لوجب فى الواحد منا أن يجد هذا التصرف معـه على الحد الذى يجد تصرف

---

(١) أصل : التجويز .

(٢) فى الأصل : جا .

الغير معه وأن لا يفصل بينهما، لأن كل واحد منهما من قبل غيره — وفي علمنا أن أحدنا يفصل بين التصرفين بالاضطرار ما يدل على أن هـذا التصرف لا يجوز أن يكون من قبل غيرنا .

فإن قيـل على الجواب الأول بأن العلم بإثبات المحدث في الغائب لا يحصل إلا بعد إثبات المحدث في الشاهد: أليس أن في العقل يجوز[1] ثبوت محدث الأجسام، فما أنكرتم أن ذلك المحدث المجوِّز كونه في العقل يحدث هذا التصرف فيكم مع القصد والداعي فلذلك وجبت[2] هذه القضية ؟ فإذا جوزتم هذا كان ذلك قدحا في دلالتكم .

فالجواب على هذا أيضا من وجوه أربعة[3] .

أحدها وهو أنا لا نجوز شيئا لا يعقل، وإنما نجوز ما هو معقول، والمعقول من المحدث هو ما إذا أضيف إليه شيء من الأشياء فقيل إنه أحدثه أنه وقع ذلك الشيء بحسب قصده وداعيه، وينتفي بحسب كراهته وصارفه، مع سلامة الأحوال؛ والوقوع على هذا الوجه قد حصل مع أحدنا على هذا الوجه، فيجب أن يكون هو المحدث . فإذا ثبت أنه هو المحدث لم يجز أن نجوّز أن غيره يحدث أيضا لوجهين :

أحدهما أن كون غيره محدثا لا على هذا الوجه غير معقول، فيجب أن ينفى .

والثاني أنه إذا ثبت [١٠٧ ظ] في هذا التصرف أنه من قبل أحدنا لم يجز أن يكون من قبـل غيرنا، لأن ذلك يؤدى إلى جواز محدث بين محدثين ومقدور بين قادرين — وذلك لا يجوز .

---

(١) أصل : محور = مجوز .

(٢) أصل : وجب .

(٣) فوق كلمة : أربعة، في الأصل كلمة : خمسة .

والثانى[1] أنا قد بينا أن هذا التصرف يحتاج الينا من حيث أنه قد اختص بنا على وجه لو كان من قبلنا فلا مزية له على ما وجد عليه الآن من الاختصاص، فقول السائل بعد ذلك : جوزوا أن يكون هاهنا محدث آخر يحدث فيكم هذا التصرف، يجرى مجرى أن يقول : شكوا فيما علمتم، لأن التجويز بمعنى الشك — وهذا مما لا يقوله محصّل .

والثالث[2]، وهو أنه لو كان من قبل غيرنا لوجب أن يكون حاله معنا الآن كحال التصرف الحاصل من قبل الغير معنا وأن لا يكون بينهما فرق — وفى علمنا بثبوت الفرق بينهما دليل على بطلان ما قاله السائل .

والرابع[3] ، وهو أن ذلك المحدث المجوز كونه فى العقل لا بد أن يكون حكيما، والحكيم لا يجوز أن يفعل ما يكون تلبيسا للأدلة . ولو كان الأمر كما ذكرتم لكان ذلك تلبيسا للأدلة ، لأجل أنه إذا خلق هذا التصرف فينا على وجه لو كان محدثا من قبلنا لما زاد حاله عليه لكان قد لبس الأدلة .

فإن قيل : أليس أن الله تعالى لو أحدث مثل تصرفكم مع ما أنتم محدثون مطابقا للقصد والداعى، واستمر ذلك حتى أنكم متى حاولتم أمرًا من الأمور، وأحدثتموه أحدث القديم تعالى أمرًا مع الأمر الذى تحدثونه ؟ ومع هذا لا يمكنكم أن تستدلوا بهذه الطريقة على أن أحدنا محدث لتصرفه ، فكيف يمكن الاستدلال بهذه الطريقة، وهى بعينها حاصلة فى الأمر الذى لا تحدثونه ، بل يحدثه غيركم ،

---

(١) فوق كلمة : والثانى، فى الأصل كلمة : ثالث .

(٢) فوق كلمة : والثالث، فى الأصل كلمة : رابع .

(٣) فوق كلمة : والرابع، فى الأصل كلمة : خامس .

فيكون فى ذلك إثبات الدلالة ولا مدلول ، و إثبات دلالة ولا مدلول[1] لها يخرجها من أن تكون دلالة حيث يكون لها مدلول .

فان قلتم : إنا نفصل بين ما نحدثه نحن وحدنا فى أنه يجب وقوعه بحسب قصدنا وداعينا ، وبين ما يحدثه الله تعالى مع ما يحدثه فى أن ذلك لا يقع بحسب قصدنا وداعينا .

قيل لكم : ليس الأمر كذلك ، لأن أحدكم إذا حرك يده ، فإنه لا يفصل بين بعض حركاته و بعض .

فإن قلتم : إن هذا لا يجوز لأنه يؤدى إلى تلبيس الأدلة .

قيل لكم : كلامنا لم يقع فى أن القديم تعالى يفعل ذلك . وإنما كلامنا أنه إذا كان مجوزا فى المقدور [١٠٨ و] لم تستقم طريقتكم من حيث أنه تجويز لثبوت الدلالة مع فقد المدلول .

فالجواب أن القديم تعالى لا يجوز أن يفعل ما هذا سبيله ، وإن كان ذلك مقدوراً له ، لثبوت حكمته . وهذا ينافى الحكمة من حيث أنه تلبيس للأدلة ، والعلم بحكمته وعدله يؤمّننا من هذا التجويز ، وإن كان مقدورا، كما نقول : إن ظهور المعجز على من ظهر عليه يدل على كونه صادقا ، و إن جاز من حيث المقدور أن يظهر ذلك على كاذب ، إلا أن دلالة العدل والحكمة تؤمّننا من هذا التجويز .

وهكذا نعلم أن خطابه يفيد ما يفيد ظاهره ، وإن جاز عليه الإلغاز والتعمية من حيث المقدور ، إلا أن الأدلة الحكمية تؤمّننا من ذلك .

---

(١) أصل : مدل .

وكذلك نعلم أن هذه الآلام[1] والأسقام مصالح لنا ، وإن جوّزنا من حيث المقدور خلاف ذلك، لثبوت حكمته .

وهكذا نعلم [أن] فى هذه الشرائع مصالح لنا ، لثبوت حكمته ، وإن جوّزنا من حيث المقدور أن يأمرنا بما هو مفاسد لنا .

فكذلك فى مسألتنا ، وإن جاز ما ذكره السائل من حيث المقـدور، الا أن الدلالة قد أمّنتنا من ذلك .

ثم إنا نقول لهم : على أنا نفصل بين ما يفعله أحدنا وحده وبين ما يفعله هو ويفعل معه القديم تعالى، كما نفصل بين أن يحرّك يده وحده وبين أن يحرّكها هو وغيره، وإن لم يفصل بين الحركة التى يحدثها وبين الحركة التى يحدثها غيره — هذا إذا كان السؤال [متعلقا] بأن القديم تعالى يحدث تصرفا مع مانحدثه فى التصرفات.

وأما إذا قيل : أليس أن القديم تعـالى لو أحدث فيكم التصرف ، وأحدث فيكم القصد والداعى، ولم تكونوا تحدثون شيئا لكنتم لا تفصلون بين تلك الحـالة وبين ما أنتم[2] محدثون له عنـد قصدكم ودواعيكم ، فيكون ذلك أيضا تجويز إثبـات الدلالة ولا مدلول ، فيقدح ذلك فى الدلالة ؟

فإن كان السؤال على هذا الوجه قيل له فى الجواب :

ليس الأمر كما قدرت ، بل نفصل بين الحالين ، ويكون سبيل ما يوجد فينا مع القصد والداعى سبيل ما يوجد فى الغير مطابقا للقصد منا والداعى — فبطل هذا السؤال [١٠٨ ظ] .

---

(١) أصل : الألم .

(٢) أصل : ما كنتم .

فإن قيل : فيلزم على طريقتكم هذه أن يكون أحدنا فاعلا للعلم فى غيره ، لأنه إن حضر عنده حصل له العلم به ، فيكون حصول العلم لذلك الغير به موقوفا على قصده وداعيه بما يفعله من الحضور .

وكذلك يلزم أن يكون أحدنا فاعلا للشبع والرى ، لأنهما يقفان على ما يفعله من الأكل والشرب .

وكذلك يلزمكم أن تقولوا إن أحدنا قادر على أن يفعل الخوف فى غيره ، لأن خوفه يقف على ما يفعله من التهديد .

وربما تقولون ذلك[1] فى الحزن والغم والفرح والسرور ، وربما تقولون ذلك فى اللون ، لأن أحدنا إذا ضرب القبيطا فى الطنجبين يصير أبيض .

وربما تقولون ذلك فى الإدراك ، لأنه يقف على فتح الجفن .

وربما تقولون ذلك فى الظن ، لأنه[2] لا بدّ أن يكون حاصلا عند النظر فى الأمارة .

وربما تقولون ذلك فى العلم الحاصل بمخبر[3] الأخبار عند إخبار المخبرين ، لأنه يحصل بحسب إخبارهم .

فالجواب عن[4] ذلك :

أما ما قالوه فى العلم الحاصل للغير بحضور أحدنا إياه فإنه لا يصح ، فإن ذلك العلم لا يقف على الحضور .

(١) أصل : فى ذلك .

(٢) أصل : أنه .

(٣) هكذا الأصل .

(٤) أصل : عند .

ـ ألا ترى أن أحدنا قد يحضر عند غيره، ولا يكون الغير عالما به؛ بأن يكون مغمضا عينه أو يكون معرضا عنه، فلا يحصل له العلم مع احتمال قلبه إياه ؟

ولو كان الحضور مما يولد العلم لوجب أن يحصل، لأن السبب حاصل والمحل محتمل والمنع زائل .

ولا يمكنهم أن يجعلوا التغميض أو الإعراض مانعا من حصول العلم، لأن المنع لا بدّ من أن يختص بالممنوع أو الممنوع منه . وقد علمنا أن التغميض وكذلك الإعراض لا يؤثر لا فى الحضور ولا فى العلم ومحله .

يبين ذلك أنه يجوز أنه يحصل لذلك الغير علم بحضوره لا بنفس الحضور، ولو كان ذلك مانعا لما حصل وكان يجب أيضا أن يحصل العلم بحضور حاضر للأعمى[1] والصبي والمجنون — وقد علمنا خلاف ذلك .

وأما ما قالوه فى الشبع والرى فإنهما ليسا بمعنيين حتى يقال إنهما حادثان من جهتهما . ثم لو كان كذلك لوجب أن يحصل الشبع بأوّل لقمة، والرى بأوّل شربة — ومعلوم خلاف ذلك، أو كان يجب أن يكون حاصلا بآخر ذلك، ثم لا يعتبر تقدّم الأكلات والشربات، لأجل أن ذلك معدوم، والمعدوم لا تأثير له فى هذا الباب .

ولأن ذلك أشياء كثيرة، فلا يجوز أن تشترك فى [١٠٩ و] توليد معنى، ولا يجوز أن يجعل ذلك شرطا، والمؤثر ما حصل آخرا، لأن الشرط من حقه أن يقارن .

---

(١) أصل : الأعما .

هذا هو الواجب ، وإن تقدّم فى بعض المواضع فللدلالة ، بعد ما ثبت كون الشرط شرطا .

ولم يثبت فى مسألتنا كون ذلك شرطا .

ولأن هذا إثباتِ شرط بلا دليل .

ولأنه ليس بأولى أن يقال : إن آخر اللقم تولد بشرط ما تقدّم ، من أن يقال : إن أولها تولد بشرط ما تأخر ، لأنه ليس من الواجب على كل حال أن يصحب المتولد المولد .

وأما ما قالوه فى الخوف فإنه لا يقف على أحوالنا فى التهديد ، فإن أحدنا قد يهدد غيره بكلام يسمعه ، ومع ذلك ربما يحصل لذلك الغير خوف ، وربما لا يحصل .

وهكذا فى الغم ، فان أحدنا يخبر بما يغم لأجله ، فربما يغم وربما لا يغم ، كأن يخبر بأن السلطان لا يريد أن يخلع عليه وأنه يأخذ منه الإقطاع .

وكذلك السرور[1] فانه لا يقف على أحوالنا ، فان أحدنا قد يسر[1] غيره بما يسره فى العادة من وعد السلطان إياه بهدية أو نحو ذلك ، ثم لا يسر[2] بذلك ، وإن كان قد يسر[2] بذلك فى بعض الحالات .

وأما ما قالوه فى اللون فانه أبعد ، فان ذلك اللون ليس بحادث بل هو ألوان كانت كامنة فى أجزاء فظهرت عند الضرب . ولا بدّ من ذلك ، إذ لو كان

---

(١) أصل : سر ... ستره .

(٢) أصل : يستر ، وهو جائز على كل حال .

الأمر كما قالوا ، لما وقف على بعض المواضع دون بعض ، فكان يجب إذا ضرب الحبر فى الطنجيين أن يحصل ، بل كان يجب ذلك فى الماء — وقد علمنا خلاف ذلك .

وأما ما قالوه فى الإدراك ، فإنه ليس بمعنى عندنا ، حتى يقال إنه حصل عند فتح الجفن ، ثم ليس بأن يضاف إلى فتح الجفن بأولى من أن يضاف إلى حضور المرئى أو صحة الحاسة أو زوال الموانع ؛ فيجب أن يضاف إلى الجميع ، وذلك مما لا يجوز ، إذ الأشياء الكثيرة لا يجوز أن تكون مولدة من[1] شىء واحد .

وأما ما قالوه فى الظن فلأن الظن لا يحصل بحسب النظر فى الأمارة ؛ لأنا نعلم أن شخصين ينظران فى الأمارة ويعلمان وجه كونها أمارة فى الحدوث ونحو ذلك ثم يحصل الظن لأحدهما دون الآخر ؛ وهكذا الناظران فى أمارة الشرع ، فإن الحنفى والشافعى ينظران أمارة علة الزنا ، وكل واحد منهما يعلم أمارة صاحبه ووجه كونها أمارة ثم يحصل لأحدهما ظن خلاف ما يحصل للآخر .

وأما ما قالوه فى [١٠٩ ظ] العلم الحاصل بخبر الأخبار فلا يجوز ، إذ لو كان كذلك لكان يجب أن يحصل بخبر واحد فلا يحتاج فى ذلك إلى أخبار كثيرة ، إذ الأسباب الكثيرة لا تولد مسببا واحدا ، بل كان يجب أن يحصل فى أول حرف وكان أيضا أن لا يعتبر كون المخبرين عالمين بما أخبروا ضرورة ، بل لو أخبروا بما علموه بالاستدلال لكان لابد من أن يحصل العلم للخبر ، بل كان يجب إذا أخبروا عما لا يعلمونه ، فضلا من أن يقال إنهم يجب أن يعلموا بالاضطرار .

---

(١) أصل : فى .

فأما ماقالوه من بعد من أن على قاعدتهم هذه[1] : يجب أن يكون نعيم أهل الجنة من فعلهم ، لأنه يقع بحسب قصدهم ودواعيهم .

فالجواب أن ذلك لا يجب بحسب قصدهم ودواعيهم ، بل إنما يقع بحسب قصد الله تعالى ودواعيه ، إلا أن قصد القديم تعالى ودواعيه وافق قصدهم ودواعيهم .

يبين ذلك أنه تعالى لوكره ذلك لم يقع وأنهم لو أرادوا الزيادة على ما استحقوه لم يقع .

وعلى هذا النمط سؤالهم فى المُلْجأ[2] ، إذا قالوا إن فعله يقع بحسب فعل الملجئ[2] ، فانا نقول لهم : لا يقع بحسب قصده ، بل إنما يقع بحسب قصده[3] ، إلا أنه حصل تطابق بين القصدين والداعيين ، ولهذا لو تغير داعى الملجأ[2] لم يقع منه ما أُلجئ إليه .

وهكذا الجواب فى العير[4] والدابة ، إذا قالوا إن سيرهما يقع بحسب المصرف لهما من المولى والراكب .

فان قيل : ما ذكرتموه يقتضى أن الساهى لا يكون محدثا لتصرفه ؛ إذ لاقصد له ، فضلا من أن يقال إنه يقع بحسب قصده ودواعيه .

قيل له : الدلالة لا يجب فيها العكس ، وإنما يجب فيها الطرد فقط . وما ذكرتموه فانه عكس الدلالة .

وغير ممتنع فى حكمين متماثلين أن يثبتا بدليلين مختلفين ، على مثل ما نقول فى حدوث الأجسام وحدوث الأعراض ، فإنهما حكمان مثلان ، ومع ذلك يثبت أحدهما بغير ما يثبت به الآخر .

---

(١) أصل هذا .   (٢) أصل : الملجأ .

(٣) لاشك أن هنا تكرارا .   (٤) فى الأصل : الغير ؛ ويجوز أن يكون تحريفا عن : البعير .

فإن قيل : فما الدليل على أن الساهى محدث لتصرفه عندكم ؟

قيل له : فما يدل على أنه محدث وفاعل وجوه ثلاثة :

أحدها : هو أنا نقول إنه لوكان عالما لكان الفعل يقع منه بحسب قصده وداعيه ، فيجب أن يكون فعلا له [١١٠ و] إذ لو لم يكن فعلا له لما صح هذا التقدير .

أو لا ترى أنه لايتأتى ذلك فى فعل الغير ، لأنه لا يمكن أن يقال إنه إذا كان عالما يقع بحسب قصده وداعيه ، فسواء علم فعل الغير أو لم يعلم فإنه لايقع بحسب قصده وداعيه . فالتقدير والتحقيق فيه سواء ؟

وليس ذلك فى مسألتنا ، لأنا نعلم أنه لوكان عالما لكان ما يقع عنه فى هذه الحالة لا يقع إلا بحسب قصده وداعيه .

فأما الوجه الثانى فهو أنا نقول إن ما يقع فإنه يقع عنه بحسب قُدَره[2] ، يقل بقلتها و يكثر بكثرتها[1] ، فلولا أنه فاعل له و إلا لما وقف على قدره[2] .

أو لا ترى أن فعل الغير لما[2] لم يتعلق به ولم يحتج إليه أصلا لم يقف على قدره[2] ، وفعل[3] الساهى لما وقف على قدره علم أنه يقع من جهته ، متعلق به ، محتاج إليه .

إلا أن الدلالة مبنية على أصول :

أحدها أن المنتبه فاعل ،

والثانى أنه قادر ،

والثالث أنه قادر بقدرة ،

(١) أصل : بقلته ... بكثرته .
(٢) هكذا فى الأصل ، جمع قدره
(٣) أصل : بما
(٤) أصل : فيفعل

والرابع أن القدرة يجوز عليها البقاء ،

والخامس أن النـوم ليس بمناف للقدرة ولاجار مجراه .

فهذه الأصول كلها مثبتة فى موضعها لا تحتاج فى هذا الموضع إلى إطناب القول فيها ، إلا فى الأصل الأخير فإنا نشتغل ببيانه فنقول :

إن النوم لا يزيل القدرة ولا يبطلها ، وذلك لأن النوم لا يخلو :

إمّا أن يكون معنى ،

أو لا يكون معنى ،

فإن لم يكن معنى فالكلام فيه واضح ، لأن مالا يكون معنى كيف يصح أن يقال إنه ينافى غيره ، لأن المنافاة فرع على ثبوته وكونه معنى .

وإن كان معنى فقـد علمنا أنه لا بـد من أن يكون معنى يضاد العـلم ، ومع مضادته للعلم لا يجوز أن يضاد القدرة أيضا ، لأن العـلم والقدرة مختلفتان لصحة اجتماعهما . والشيء الواحد لا يجوز أن يكون منافيا لشيئين مختلفين ضدين ، لأنه يؤدى إلى أن يكون فى نفسه حاصلا على صفتين مختلفتين للنفس ، لأنه إذا نافى كل واحد من المختلفين لا بد من أن يكون له صفة معاكسة لمـا لكل واحد من المختلفين من الصـفة ، لأن الواجب فى الضدين أن يحصلا على صفتين متعاكستين . فهذا يوجب أن يكون لهـذا الشيء الواحد صفتان إحداهما تعاكس صفة أحد المختلفين والأخرى تعاكس صـفة الآخر من المختلفين . ولا يجب فى الضد الواحد إذا نافى ضدين أو مثلين أن يحصل على [١١٠ ظ] صفتين ضدين أو مثلين ، بل صفة واحدة كافية فى هذا البـاب ، لأن صفتي الضدين إذا تعاكستا فى أنفسهما فصفة الضد

المنافى لها تقابل كلا الصفتين بالتعاكس ، فهما لما تعاكستا[1] فى مقابلتهما لصفة الضد بمنزلة صفتين مثلين، فى أن صفة واحدة لضد تكفى فى هذا الباب .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الاسترخاء الذى يحصل بالنائم عند النوم فانه يزيل القدرة لأنه جار[2] مجرى الضد لها، من حيث أن القدرة تحتاج الى صلابة المحل ، والاسترخاء ينافى الصلابة ، فتنتفى القدرة بواسطة انتفاء صلابة المحل .

فالجواب : ليس الأمر كذلك، لأن ماعليه أحدنا من التركيب والتأليف فإنه لايبطل ولايزول بالنوم، فالصلابة المرجع بها إلى تركيب وتأليف على وجه مخصوص، وأكثرما فى الباب أنه بالنوم يكف ويمسك عن العمل فى أعضائه من الاعتمادات والأكوان ، فلذلك تكون أعضاؤه مسترخية .

ومما يدل على أن القدرة لاتزول بالنوم، وهو أنه لوكان كذلك لكان يجب أن تكون عودتها إلى بدن المنتبه بمجرى العادة ، فيجوز أن تعود ويجوز أن لا تعود، وأنها إذا عادت اختلفت أيضا فى البطء والسرعة . فلما استمر الحال فى عودها على وتيرة واحدة لا تختلف، علمنا أنها لم تكن قد زالت بل كانت باقية وإنما كانت قد أمسكت وتقاعدت عن العمل .

يزيد ماذكرناه وضوحا أن من لحقه تعب شديد إما بالسفر وإما بالأعمال الشاقة وبتناقص قدره فى ذلك ، فان تلك القدر ربما تعود وربما لا تعود ، وإذا عادت ربما عادت عن سرعة وقت وربما عادت عن بطء وقت . ولهذا تحتاج فى عودها إلى المعالجة بالتمريخ والتمريغ والدهن ودخول الحمام والدلك فيه . . . إلى غير ذلك من المعالجات، وشىء من ذلك لايحتاج [إليه[3]] فى مسألتنا، فعلم أنها لاتزول به .

---

(١) أصل : تعاكبا . (٢) أصل : جاري . (٣) زياده لإكمال العبارة .

فإن قيل : هب أنا سلمنا أن الفعل يحتاج إلينا ويتعلق بنا ، فلم قلتم إنه يحتاج إلينا فى الحدوث ؟

قيل له : فى ذلك وجهان اثنان :

أحدهما أنه إذا ثبت أنه يحتاج إلينا فلابد من أن يكون أحتياجه إلينا لوجه من الوجوه ، لأنه لو قيل إنه يحتاج إلينا ، ثم لم يشر باحتياجه إلينا إلى وجه من الوجوه لعاد الأمر بالنقض على أنه يحتاج إلينا [١١١ و] فى استمرار الوجود أو فى تجدد الوجود الذى هو الحدوث .

لا يجوز أن يقال إنه يحتاج إلينا فى استمرار العدم ، لأنه كان مستمر العدم قبل أن وجدنا وقدرنا .

ولا يحتاج إلينا فى حال البقاء ، لأنه قد يبقى مع خروج الفاعل عن كونه قادرا .

ولا يجوز أن يقال إنه يحتاج إلينا فى صفة جنسه أو المقتضى عنها ، لأنهما واجبان شئنا أم أبينا ، لاتعلق لهما بنا .

وقد علمنا تعلق التصرف بنا جملة إما ضرورة أودلالة .

فلم يبق إلا أن يكون احتياجه إلينا لأجل تجدد الوجود ، وهو الحدوث .

فإن قيل : ماأنكرتم أنه يحتاج إلينا فى الأحكام الثابتة للفعل من الوجوب والقبح والندب والكراهة والحسن والإباحة ونحو ذلك ؟

قيل له : لايجوز ذلك لوجهين :

أحدهما : أن هذه الأحكام تابعة للحدوث ، فلو احتاج الفعل إلينا لأجلها لكان [لا] يجب أن يحتاج إلينا لأجل الحدوث .

والثانى أن هذه الأحكام مما لاتأثيرللفاعل فيها ولاتتعلق به ولاتضاف إليه على وجه الحقيقة، بل هى ثابتة بحدوث الفعل على وجه، فإذا حدث الفعل على ذلك الوجه الذى له ولأجله يصير حسنا أوقبيحا وجب كونه حسنا أوقبيحا، أراد الفاعل أم كره، لاتأثيرله فى ذلك .

يبين ذلك أن هذه الأحكام التى هى الوجوب والقبح والحسن والندب فانها أحكام موجبة عن أحوال الفعل وأحكامها وهى أحكام أحوالها ، فصارت هذه الأحكام مع أحكام الفعل كالعلل مع المعلول ، فلابد إذن من أن تضاف هذه الأفعال إلى الفاعل من وجه يكون له فى ذلك تأثير، وليس ذلك إلا الحدوث .

فان قيل : ما أنكرتم أنه يحتاج إلينا لأجل الكسب ؟

قيل له : كون الفعل كسبا جهة لا تعقل ، فلا يجوز أن يقال إنه يحتاج إلينا فى تلك الجهة ، وهى غير معقولة .

والدليل على أنها غير معقولة أنها لو كانت معقولة لوجب أن يمكننا معرفة تلك الجهة من دون اعتبار حال الفاعل، لأن هذا هو الواجب فيما عليه الفعل من الجهات والصفات، كما نقول فى الحدوث ونحوه، بل ذاك هو الواجب فى الأحكام الثابتة لها من الوجوب والقبح، أنه لا يعتبر فى معرفة شئ من ذلك حال الفاعل .

ومعلوم أن القوم لا يمكنهم الإشارة فى بيان تلك الجهة سوى أن يقال إن أحدنا يفصل بين أن يقوم طائعا و بين أن يقوم مكرها ، والمرجع بتلك التفرقة الى الكسب [١١٢ ظ]، وهو اعتبار بحال الفاعل .

يزيد ماذكرناه وضوحا أن العلم بوجه الفعل يجب أن يكون سابقا للعلم بما يتعلق به من غيره أو يتعلق غيره به .

أولا ترى أن كون الجوهر متحركا لما كان صفة له فانه يسبق لنا العلم الى تلك الصفة من دون أن نعلم تعلقها بالحركة ؟

فكذلك الفعل لو كان له صفة أو جهة بكونه كسبا لكان يجب أن يحصل لنا العلم بتلك الصفة أو الجهة من دون العلم بما يتعلق به من الفاعل .

يبين ذلك أنه يجب أولا أن نعلم تلك الجهة للفعل، ثم نعلم بعد ذلك أنا قادرون على تلك الجهة وفاعلون لها، كما نقول بمثل ذلك فى الحدوث، فإنه يُعلم أولا ما هو ثم نتكلم فى كوننا قادرين عليه .

فإن قيل : هـذا كما تقولون فى كون الاعتقاد علما بأنه ما يقتضى سكون النفس الذى هو التفرقة التى يجدها أحدنا بين الاعتقاد الذى يحصل له بكون زيد فى الدار، إمّا مشاهدة أو بخبر صادق ، و بين ما يحصل له بخبر واحد من الناس ، ومزية أحدهما على الآخر، إذ لا يتشكك بأدنى تشكيك على ما نحن نفسر سكون النفس فى موضعه، فتجعلون ذلك الحكم الذى هو سكون النفس وهو حكم المعتقد طريقا إلى ما له صار الاعتقاد علما من حال أو حكم ، فذلك الحكم أو الحال الذى له ولأجله صار الاعتقاد علما معقول، وطريقه ما ذكرنا، وهو سكون النفس الذى هو حكم المعتقد .

فكذا نقول فى التصرفين إن بما يجد أحدنا من التفرقة بين ما يقع منه بحسب قصده و بين ما لا يكون كذلك ومزية أحدهما على الآخر نتوصل إلى أن لما وقع بحسب قصدنا وداعينا حكما[1] ليس للآخر، وذلك الحكم هـو كونه كسبا ، فيكون ذلك الحكم معقولا وطريقه ما ذكرناه من التفرقة ، وإن كان ذلك حكم الجملة .

---

(١) أصل : حكم .

فالجواب أن الاعتقاد يوجب للعتقد حالا ، وسكون النفس حكم ذلك الحال ، فيجوز أن نتوصل بحكم الحال الموجب عن المعنى إلى حكم المعنى لما بينهما من التعلق فى باب الإيجاب .

هذا كما أنا نتوصل بحكم كون الجوهر كائنا فى جهة إلى حكم ما تصدر عنه هذه الحالة التى هى كون الجوهر كائنا فى جهة .

وليس كذلك الكون ، فإنه لا يوجب للجملة حالا حتى نتوصل بحكم ذلك الحال إلى حكمه الذى يقال له : كسب [١١٢ و] ، فلا يشبهه فى أن المكتسب ليس له بكونه مكتسبا حال ، لأنه لو كان معقولا لما زاد حاله على الحدوث — وقد علمنا أن الحدوث لا يوجب للحدث حالا ، فالكسب إن كان معقولا أولى بذلك ، وهو دون الحدوث .

وبعد فإن هذه التفرقة التى ذكروها حاصلة فى المتولد ، فان أحدنا كما يفصل بين أن يقوم طائعا وبين أن يقوم مكرها كذلك يفصل بين أن يكتب طائعا وبين أن يكتب مكرها ؛ ثم لا كسب عندهم فى المتولدات ، فثبت بهذا أن ما قالوه لاحكم له ولا أصل .

وأما الوجه الثانى فى أن التصرف إنما يحتاج الينا لأجل الحدوث ، وهو أن الذى ذكر فى التصرف أنه يحتاج إلينا إنما هو وقوفه على أحوالنا نفيا وإثباتا ؛ فاذا وجب أنه يحتاج إلينا لهذه الطريقة فإنه[1] لابد من أن يكون الاحتياج فى وجه من الوجوه حتى لا يعود على النقض بالاحتياج .

وقد علمنا أن الذى وقف فى التصرف على أحوالنا من وجوهه إنما هو الحدوث ، فيجب أن يكون هو الوجه وهو العلة فى الاحتياج ، لأنه بوقوفه على أحوال الواحد

(١) أصل : وأنه .

منا نفيا و إثباتا يثبت الاحتياج فى التصرف . و إذا لم يكن كذلك لم يثبت الاحتياج فيه ، فكان يجب أن يكون هو علة الاحتياج .

ولكن هـذا إن طولت له[1] لم يمكن تصحيحه إلا بعد أن نبين أنه ليس هاهنا أمر آخر يمكن أن يجعل عليه الاحتياج .

فإذا كان كذلك فالأولى أن يقال : قد علمنا أن التصرف يحتاج إلينا بهـذه الطريقة ، وهى وقوفه على أحوالنا ، فلابد من أن يكون احتياجه إلينـا لوجه من الوجوه ، و إلا عاد بالنقض على الاحتياج . ثم نظرنا فى وجوه التصرف فليس فيهـا شئ يمكن أن يجعـل وجها فى الاحتياج سوى الحدوث ، فقلنا : إنه الحدوث ، و إن كان للحدوث مزية بأن يجعـل وجها وعلة فى الاحتياج من حيث أن الحكم ظهر وتبين عند حصول الحدوث على الوجه الذى ذكرناه .

فإن قيل : يلزمكم على هذه الطريقة أن تقولوا إنه يحتاج إلينا فى حلوله ، لأن حلوله يقف على أحوالنا من قصدنا وداعينا ؛ وكذلك يلزمكم أن تقولوا إن الصفة المقتضاة عن صفة الجنس تحتاج إلينا لأنها[2] تحصل بحسب أحوالنا ، وكذلك حسن [١١٢ ظ] الفعل وقبحه .

فالجواب : أن طريقتنا غير حاصلة فى هـذا الموضع ، لأن التجدد فى هـذه المواضع حصل مع الوجوب .

وليس كذلك فيما نحن فيه ، لأن التجدد هناك حصل موقوفا على أحوالنا .

أولا ترى أن حلول ما يحل الوجود واجب لا مدخل لاختيارنا فيه ، وكذلك حصول الذات على الصفة المقتضاة واجب عند الوجود لامدخل للاختيار فيه ؟

---

(١) هكذا الأصل ، ويجوز ان يكون هنـا تحريف عن : إن طولب به .

(٢) أصل : لأنه .

وكذلك حسن الفعل وقبحه، لأنه إنما يحسن وإنما يقبح لوقوعه على وجه، فإذا وقع على ذلك الوجه وجب كونه حسنا أو قبيحا، وهكذا فى الواجب.

وليس كذلك نفس الحدوث، لأنه حصل باختيارنا، فكان يجب أن يكون محتاجا إلينا وأن يكون هو الوجه فى الاحتياج.

فإن قيل: لو كان الحدوث هو علة الاحتياج لوجب فى كل موضع حصل [فيه][1] الحدوث أن يثبت الاحتياج فيه إلينا، لأن العلة أينما وجدت تبعها الحكم، فيلزم على هـذا أن يحتاج إليكم كل حادث — وقد علمنا خلاف ذلك، فعلم أن العلة ليس الحدوث.

[قلنا][1]: هذا لا يلزم على ماقلناه [من][1] أن الحدوث علة الاحتياج، كما إذا قلنا إن كون الجسم متحركا مع جواز أن لا يتحرك علة احتياجه إلى الحركة، ثم لا يجب فى كل متحرك مع الجواز أن يحتاج إلى تلك الحركة، وإنما الواجب أن يحتاج إلى حركة ما.

فكذلك فى مسألتنا، إنما يجب أن يحتاج إلى محدث ما، وفى مسألتنا إنما عينا الاحتياج إلينا، لأن الحدوث الذى هو علة الاحتياج لما وقف على أحوالنا اختص بنا وبأحوالنا، والعلة لابد لها من اختصاص بالمعلول غاية ما يمكن، كما أن كون الجسم متحركا إنما وجب أن يحتاج إلى تلك الحركة لما حصل من الاختصاص بين هذا الحكم وبين تلك الحركة.

فإن قيل: فلم قلتم إن تصرفنا إنما يحتاج إلينا لأجل الحدوث على معنى أن الحدوث هو علة الاحتياج، وما أنكرتم أنه إنما احتاج إلينا فلأنه حدث مع جواز أن لا يحدث، فيكون هذا هو علة الاحتياج دون ما ذكرتموه، وهو مجرد الحدوث؟

---

(١) زيادة للإكمال.

فإذا كان هذا محتملا، بل كان هذا هو الواجب، بطل تعليلكم ، لأن التعليل بأمر من الأمور على وجه التعيين إنما يصح إذا لم يكن الموضع يحتمل أمرا سواه . وأما إذا كان يحتمله هو وغيره ، فلم يجز أن يجعل ذلك علة فى الحكم . ففى مسألتنا إذا احتمل أن [١١٣ و] تكون علة الاحتياج مجرد الحدوث واحتمل أن يكون الحدوث مع الجواز لم يجز أن يقال إن العلة إنما هو[1] الحدوث فقط ، فكيف إذا كانت[2] القضية فى الفعل توجب أن يكون الحدوث مع الجواز هو العلة دون ما ذكرتم !

يبين ذلك أنه لو حدث مع الوجوب لخرج من أن يكون متعلقا بنا أصلا ، فضلا من أن يقال إنه يحتاج إلينا ، ولو كانت[2] العلة هو[3] الحدوث المجرد لم يفترق الحال بين أن يحصل على وجه الجواز أو الوجوب .

أولا ترى أن كون أحدنا عالما إنما يجب أن يكون محتاجا إلى العلم إذا حصل مع الجواز، حتى لو كان حصل مع الوجوب استغنى عن العلم ، كما أن العلم لما وجب[4] صفته استغنى عن المعنى المؤثر فيه !

فإن قلتم إن الذى دل على أن تصرفنا فى الأصل احتاج إلينا ، وهو وقوعه بحسب قصدنا وداعينا ، دل على أنه حدث مع الجواز ، إذ لو كان حدث مع الوجوب لما وقف على أحوالنا .

---

(١) هكذا الأصل ، وقد تركناه .

(٢) أصلى : كان .

(٣) هكذا الأصل ، وقد تركناه .

(٤) هكذا الأصل ، وقد تركناه .

فإذا كان الذى يدل على الاحتياج فى الأصل يحتاج إلينا لأنه حدث مع جواز أن لا يحدث[1] أولى من أن يقال إنه إنما حدث مع جواز أن لا يحدث لأنه يحتاج إلينا ، ولا تتميز العلة من المعلول فيكون ذلك فاسدا .

فإذا قلتم هـذا قيل لكم : هب أن هـذا التعليل الذى ذكرناه فاسد ، لأجل ما أوردتموه علينا ، أو ليس أن تعليلكم فسد أيضا لأجل ما أوردناه عليكم ، فأين الجواب عما ذكرناه ؟

وإن كان للمستدل أن يقول : نحن إذا بينا فساد ما ذكرتموه من التعليل صح تعليلنا ، لأنه لا يحتمل إلا هذا أو ذاك ، فاذا بطل أحدهما ثبت الآخر ، فيكون ذلك جوابا عما ذكرتم .

قال الخصم : على أن هـذا حاصل فيما ذكرتم أيضا ، لأنه ليس بأن يقال : فلا يتميـز المعلل من المعلل به ، فيكون تعليلكم فاسدا أيضا[1] ، فالكل[2] بأن يقال : إنه إنما حدث ، لأنه احتاج إلينا ، أولى من أن يقال : إنه إنما احتاج إلينا ، لأنه حدث ، فى القضـية[3] فى هذا الباب أولى ، وهو أن يقال إن التصرف حدث لأنه احتاج إلينا ، وذلك أن الاحتياج إلينا هو أن أحوالنا تؤثر فيه ، فما يكون مؤثرا أولى بأن يجعـل علة ، كما أن الحركة بأن تجعـل علة أولى من المتحرك[4] من أجل أن لها تأثيرا فى المحل .

على أنا[5] [١١٣ ظ] اذا علمنا أن تصرفنا إنما حدث لأن أحوالنا أثرت فيه .

(١) لابد أن يكون قد سقط هنا كلام . والمعنى واضح مما تقدم ومما سيلى .

(٢) بعد كلمة : فالكل ، سقط كلام أيضا ، ويجوز إصلاح الفقرة بتقديم وتأخير فى السياق .

(٣) القضية = الحكم

(٤) أصل : المحترك

(٥) الأغلب أن عبارة : على أنا ، زائدة أو أن يكون قد سقط كلام .

ثم اذا قلنا : إنما أثرت أحوالنا فيه ، لأنه حادث، وتأثير أحوالنا فى التصرف هو الاحتياج، لحدوثه، عند التحقيق كنا قد عللنا كل واحد من الأمرين بصاحبه[1] كأنا قلنا : إن تصرفنا حدث بتأثير أحوالنا ، وتأثير أحوالنا علة فى حدوثه ، ثم قلنا : إن أحوالنا أثرت فيه لأنه حادث ، وحدوثه هو العلة فى أن لأحوالنا فيه تأثيرا ، فيكون ذلك فاسدا .

فإن فرقتم بين الموضعين فقلتم : إن ما يدل على أن التصرف يحتاج إلينا هو الذى يدل على أن التصرف حدث مع جواز أن لا يحدث ، فإذا كان كذلك فلا يجوز أن يُجعل أحدهما علة فى صاحبه ، لأنه ليس بأن يُجعل هذا علة فى ذاك أولى من أن يُجعل ذاك علة فى هذا .

وليس كذلك الحدوث المجرد ، فانه يمكن أن يعلم بغير الطريق الذى به يُعلم احتياج التصرف الى الواحد منا، فجاز أن يُجعل علة فى الاحتياج .

قيل لكم : لا يمتنع أن يعلم أمران بطريق واحد فى حالة واحدة ، ثم يكون أحدهما أصلا للآخر وعلة فيه، ولا يجب إذا كان أحدهما أصلا للعلم ، بل يجوز أن لا يكون أحدهما أصلا للآخر ، بأن يحصلا دفعة واحدة ، اذ لا تجب المطابقة بين العلوم والمعلومات فى باب الترتيب ، فيجوز أن يجب الترتيب فى المعلومات ولا يجب فى العلوم المتعلقة بها، كما نقول فى كون القديم تعالى قادرا عالما حيا موجودا، لأن كونه قادرا عالما حيا فى حكم المرتب على كونه موجودا ، كما أن كونه قادرا عالما فى حكم المرتب على كونه حيا ، وإن كانت هذه الصفات واجبة له أجمع على وتيرة واحدة ، ثم العلوم بها لا يجب فيها هذا الترتيب بل يجوز أن يكون العلم بالوجود آخر العلوم حصولا ، فكذلك فى مسألتنا .

(١) أصل : لصاحبه

فإذا ثبت ذلك ، ولا يمتنع أن يقـال إن احتياج التصرف إلى الواحد منـا ، وأنه حدث مع جواز أن لا يحدث ، كل واحد منهما حصل العـلم به على سواء فى حالة واحدة ؛

ثم أحدهما وهو حدوثه مع جواز أن لا يحدث يكون أصـلا فى الآخر ، وهو الاحتياج، وكالعلة فيه .

فان قلتم : لا يجوز أن يعتبر فى التعليـل أمر من الأمور ثم يعتـبر[1] نقيض ذلك [١١٤ و] الأمر لكان أوكد فى حصول الحكم .

وقـد علم أن وجوب الحدوث نقيض لجوازه، ثم لو اعتبرنا الوجوب فعلمنا أن تصرفنا يجب حدوثه عند قصدنا وداعينا على وجه يستحيل خلافه لكان أولى وأوكد بأن يضاف إلينا وأن يكون لأحوالنا فيه تأثير .

فلا يجوز والحال هذه أن نجعل الجواز علة للاحتياج الذى هو التأثير، مع أن التأثير يحصل مع الوجوب بأبلغ الوجوه .

قيل لكم : ليس الأمر كذلك ، لأن التصرف لو وقع عند قصدنا على وجه يستحيل خلافه خرج من أن يكون متعلقا بنا أصلا فضلا من أن يقال إن لأحوالنا فيه تأثيرا[2] ، فيكون سبيله سبيل الحركات الحاصـلة فى المرتعش ، وإنما يجب أن يضاف إلى الفاعل على وجه يكون له فيه تأثير، إذا كان حصوله على وجه الجواز والصحة لا على وجه الوجوب واللزوم .

فان قلتم : إن الذى يتعلق بالفاعل إنمـا هو الحدوث فقط، لا جواز أن لا يحدث ، فيجب أن تكون علة الافتقار هو الحـدوث ، حتى تكون العـلة بأن

(١) أصل : اعتبر . ويجوز انه قد سقط كلام هو المقدم لكلمة : لكان

(٢) أصل : تأثير

لأحوال الفاعل تأثيرا فى التصرف هو الحدوث الذى يحصل به هـذا التأثير ، فان قلتم هذا ،

قيل لكم : الأمر كذلك ، كان جـواز أن لا يحدث لا يتعـلق بالفاعل ، ولكن مع هـذا لابد من اعتباره فى التعليل ، كما أن جواز أن لا يتحرك الجوهر لا يتعلق بالحركة ، ومع ذلك لابد من اعتباره فى التعليل .

فإن قلتم : نحن نعـلم التصرف واحتـياجه إلى الواحد منا فى حالة واحدة ، ثم نطلب وجه الاحتياج ، فنقول : إنه الحـدوث، وليس كذلك فى الحـركة والمتحرك ، لأنا لا نعلم المتحرك واحتياجه إلى الحركة حتى نطلب عند ذلك وجه الافتقار فحينئذ نجعل الوجه كونه متحركا ، حتى لو علمنا ذلك لكنا نجعـل مجرد الصفة علة الافتقار إلى الحركة ، فإذا قلتم هذا ،

قيل لكم : إنا نعلم ثبوت التصرف بغير ما به نعلم احتياجه إلى الواحد منا ، وكذلك نعلم كون الجسم متحركا بغير ما نعلم به الحركة، وهما متساويان من هذا الوجه وإن افترقا [١١٤ظ] من الوجه الذى ذكرتمـوه وهو أنه يحصل العلم بالتصرف واحتياجه إلى الواحد منا فى حالة واحدة ، بخلاف العـلم بالمتحرك واحتياجه إلى الحركة ، إن سلمنا ما ذكرتموه .

وبعد فإنه لو صح أن العـلم بكون الجسم متحركا واحتياجه إلى الحركة حصلا معا لمـا كان فى ذلك دلالة على أن علة الاحتياج إنمـا هو مجـرد الصفة ، وهو كون الجسم متحركا .

فكذلك هاهنا ، لو ثبت أن العلم بثبوت التصرف واحتياجه إلى الواحد منا حصلا معا لم يكن فى ذلك دلالة على أن علة الافتقار إنما هو مجرد الصفة ، وهى الحدوث ،

وليس من حيث أنه إذا علمت[1] الصفة وتعلقها بالمعنى فى حالة واحدة أن يكون حصول مجرد الصفة علة فى الافتقار إلى المعنى .

وإنما يجب ذلك إذا كان مجرد حصول الصفة طريقا إلى المعنى ، وأما إذا لم يكن طريقا إليه فبأن يعلم الصفة والمعنى جميعا لا يجب أن يكون فى ذلك دلالة على أن الصفة حصولها مجرّدًا علة فى الاحتياج إلى المعنى .

ولم يثبت لكم فى الشاهد أن مجرد الحدوث هو الطريق إلى كون أحدنا محدثا ، حتى تجعلوه علة الافتقار ، ثم تقيسوا القادر عليه !

فإن قلتم : قد ثبت أن المسبب يجب وقوعه عند السبب ، ومع ذلك فإنه يضاف إلى الفاعل ويتعلق[2] به ، على معنى أن لأحواله فيه تأثيراً[3] ؛ فيجب أن تكون علة احتياجه إلى الفاعل إنما هو الحدوث فقط ، إذ ليس يمكن أن يُذكر ها هنا جواز أن لا يحدث .

فاذا ثبت هذا فى سبب المسبب فكذلك فى غيره من المواضع إن قلتم [هذا][4] .

قيل لكم : ليس الأمر كذلك ، بل يحصل الجواز فى حصول مسبب السبب وأن لا يحصل ، فذلك لأنه يجوز أن يحصل السبب ، فيحصل المنع ، ولا يحصل المسبب بأن لا يحصل السبب . فاذا كان للجواز فيه مجال بطل ماذكرتم — هذا هو الكلام فى هذا السؤال بطوله .

أما الجواب وبالله التوفيق نقول :

---

(١) أصل : علم .

(٢) أصل : تعلق .

(٣) أصل : تأثير .

(٤) يجوز أن يكون قد سقط هنا كلام من الأصل .

إن العلم بكون التصرف فعلا لفاعله مرتبتان :

إحداهما : احتياجه إليه ،

والثانى[1] : وجه الحاجة .

أما الأولى فان العلم بها معلوم ضرورة أو جارٍ[2] مجرى الضرورة ، وذلك لأن أحدنا إذا شاهد المتصرف وعلم[3] قصده وداعيه وعلم أنه يقع بحسب قصده وداعيه على وجه لولاه ولولا قصده وداعيه لما وقع ، حصل له [١١٥ و] العلم باحتياجه إليه — وفى هذا ضرب من التفصيل :

أما تعلق الفعل[4] بفاعله على سبيل الجملة فمعلوم[4] ضرورة لكل عاقل ، وهو التفرقة بين الحركة واللون ، وبين الحركة الاختيارية وبين الحركة الاضطرارية . وهذا الموضع مما لا يدل عليه .

وأما الذى يدل على كون التصرف إلى الواحد منا محتاجا على وجه التفصيل وهو أن يكون لأحوالنا تأثير وأنه يؤثر فى صفة من صفاته فهذا موضع معلوم بالدلالة . هذا كما أنا نعلم ضرورة الفرق بين ما يكون متحركا وبين ما لا يكون كذلك . ولا يدل فى هذا الموضع وإنما يدل على كونه متحركا يحتاج إلى معنى مؤثر فى هذا الحكم ، وهو الحركة ، وأن وجه الاحتياج إليه ليس إلا هذا الحكم . ولهذا قلنا : احتياج التصرف إلى الفاعل معلوم بالاضطرار أو جار مجراه من حيث أن الذى حصل ضرورة إنما هو علم جملة لا علم تفصيل .

---

(١) هكذا الأصل — وقد أبقيناه كما هو . (٢) أصل : جارى .

(٣) أصل : ويعلم .

(٤) أصل : الفاعل ... ... معلوم .

فاذا ثبت أن التصرف محتاج إلينا ثبت[1] أنه لا بد من أن يكون يحتاج إلينا فى وجه من الوجوه لا يعود على النقض باحتياجه إلينا .

ثم رجع الكلام فى ماثية[2] ذلك الأمر، فهو الكلام فى المرتبة الثانية، وفيه خلاف، فان عندنا أن ذلك الوجه ليس إلا الحدوث وعنـد غيرنا إنما هو أمر آخر . هذا كما أنا نحن والنظّام اتفقنا على أن كون الجسم متحركا أبدا لا بد أن يكون لمعنى . ثم رجع النزاع بيننا وبينه فى ذلك المعنى : ما هو ؟ فعندنا : أن ذلك المعنى إنما هو الحركة ، وعنده : إنما هو الإعتماد .

وكذلك نقول نحن وأبو على فى أنـ من تناول الشيء المـؤلم لا بد أن يتألم ، ثم نقول نحن : إنه إنمـا يتألم بادراكه هذا الشيء مع النفرة ، ولا يوجد هناك معنى يكون الإدراك موقوفا عليه .

والشيخ أبو على فإنه يقول إن إدراكه موقوف على معنى حادث، كما إذا أردنا أن نبين هذا الوجه الذى هو علة الحاجة فلا نحتاج إلى أن نبين الوجه الذى له ولأجله احتاج التصرف فى الأصل إلى الواحد منا ، وهو وقوعه بحسب قصده وداعيه ، لا على وجه الوجوب ، بحيث يستحيل خلافه، لأن ذلك ممـا قد سبق العلم به .

ولا يجب أن يقال إنه يعتبر فى هـذا الوجه الذى هو علة الافتقار حصوله مع جواز أن لا يحصـل ليعلم أنه ليس بواجب الحصـول، لأن العلم السـابق بحاجة التصرف إلينا على وجه الصحة والاختيار [١١٥ظ] بطريقه الذى هو وقوعه بحسب قصدنا وداعينا .

---

(١) أصل : وثبت .

(٢) أي ماهية .

وهذا الاحتياج ، [و] [1] هو معلول العلة وحكمها ، أنبأ عن العلم بأن ما هو علة فى هذا الحكم هو جائز الحصول أيضا ، إذ لا يجوز فى حكم جائز الحصول [أن] [1] يصدر عن علة واجب[ة] [1] الحصول ، كما لا يجوز أن يصدر حكم واجب الحصول عن أمر جائز الحصول ، لما يجب من المطابقة فى كيفية الحصول بين العلة والمعلول .

كما أن أحدنا إذا أراد أن يبين الوجه الذى يؤثر فى كون الجوهر متحركا ، أنه هو الحركة ، للنظّام فإنه لا يحتاج إلى أن يبين الوجه الذى له ولأجله احتياج كون الجسم متحركا إلى الحركة ، وهو كونه متحركا مع الجواز ، لأن ذلك مما [2] قد سبق العلم به ، وذلك العلم أنبأ عن العلم بأن ذلك العلم المؤثر فى هذا الحكم إنما هو جائز الحصول ، وصار ذلك بمنزلة ما نقول فى قبح الظلم والجهل : فإننا [2] نعلم قبحهما ، ثم إذا احتجنا إلى العلة المؤثرة فى قبحهما فانه ماذا ؟ فلا نحتاج إلى أن نقول إن الشىء حصل قبيحا مع جوار أن لا يقبح ، لأن ما يقبح مع الوجوب وما يقبح مع الجواز سواء فى أنه يجب أن يكون قبحه لوجه معقول .

كما لا نحتاج فى الكلام مع أبى على فى بيان مايدركه أحدنا أن نقول : حصل متالما مع جواز أن لا يتألم ، لأن ما يتألم مع الوجوب وما يتألم مع الجواز سواء فى أن التألم لابد أن يكون لأمر معقول ، لأنه شىء مدرك .

والأصل فى هذا الباب هو أن لافرق بين أن نعلم الصفة ثم ننظر فيها أنها هل تحتاج إلى معنى من المعانى و بين أن نعلم الصفة ونعلم أنها [2] تحتاج إلى أمر معقول ثم ننظر فى ذلك الأمر : ماهو ؟ أن فى الأول نحتاج إلى أن نعتبر الجواز فى الطريقة ، فيقال إنه حصلت مع جواز أن لاتحصل فيجب أن نحتاج إلى أمر ، وفى الثانى لا نحتاج إلى اعتبار الجواز ، بل نثبت الوجه فقط .

---

(١) زيادة من عندنا . (٢) أصل : منا ... فإنما ... أنه .

بيان هذا أنا إذا أردنا أن نعلم أن كون الجوهر متحركا : هل يكون بحركة أم لا ؟ فإنا نعتبر الجواز فنقول : إنه حصل متحركا مع جواز أن لا يتحرك[1] فيجب [فى] ذلك الأمر أن يحتاج إلى أمر ما ،

ثم إذا علمنا أنه يحتاج إلى أمر معقول وأردنا أن نبين ذلك الأمر ما هو فإنا نبين ذلك الأمر بطريقة ولا نحتاج إلى إعادة الطريقة الأولى .

فإذا كان كذلك ففى مسألتنا إذا أردنا أن نعلم كون التصرف محتاجا إلى الواحد منا على معنى [١١٦و] أن لأحوالنا فيه تأثيرا فإنا نحتاج إلى أن نذكر طريقة فنقول إنه وقع بحسب قصدنا وداعينا ، فنعتبر وقوعه بحسب أحوالنا على وجه الصحة والاختيار .

ثم إذا علمنا ذلك وعلمنا أنه لا بد من وجه لأجله يقع الاحتياج وأردنا أن نبين ذلك الوجه فإنا نبينه بطريقة أن الذى وقف على أحوالنا إنما هو الحدوث فيجب أن يكون هو الوجه فى الاحتياج .

ثم إذا نازعنا السائل فقال : لم قلتم إن الحدوث متى وقف على أحوالنا يجب أن يكون هو الوجه فى الاحتياج ؟

قلنا : إنه متى كان الحدوث ظهر الاحتياج ، ومتى لم يكن لم يظهر الاحتياج ، فكان بوجوده وجود الحكم و بزواله زوال الحكم . وليس ها هنا أمر آخر يكون أولى بتعليق الحكم عليه .

فإن قيل هذا و إلا أبطلنا ما عداه مما يحتمل أن يجعل وجها فى الاحتياج من صفه الذات والمقتضى عنها وكونه كسبا ، على ما يقوله القوم ، وشبهنا الاحتياج

---

(١) أصل : يحترك ...

الذى هو الحكم المعلول مجازا بالتحرك الذى هو الحكم المعلول حقيقة ، وشبهنا الحدوث الذى هو العلة مجازا بالحركة التى هى[1] العلة حقيقة على سبيل الكشف . ولو شبهنا ذلك بالحركة والمتحرك من وجه آخر يكون أقرب إليه فى باب التمثيل لكان أولى ، وذلك بأن نقول :

هذا كما أنا نعلم أن المتحرك يحتاج إلى الحركة بطريقة ، ثم وقع[1] الاشتباه فى أن المتحرك فى أى وجه يحتاج إلى الحركة ، وأردنا أن نبين ذلك الوجه ، فإنا بيناه من غير اعتبار الطريقة الأولى .

وكذلك فى مسألتنا : نعلم احتياج التصرف إلى الواحد منا بطريقة ، ثم إذا أردنا أن نبين وجه الاحتياج نبينه بطريقة من دون الطريقة الأولى ، فيكون إدراك تشبيه التعليل الذى هو على سبيل المجاز ويكون الغرض به الدلالة بالتعليل الذى يكون سبيله هذا .

إلا أنه لما كان يعلم الاشتباه فى أن المتحرك : فى أى وجه يحتاج إلى الحركة ؟ عدلنا فيه فى التمثيل إلى ما ذكره ، لأن التعليل وقع على كون الجسم متحركا على وجه التعيين ، فعلم أنه هو الوجه فى الأصل[2] .

فإن قيل : ما أنكرتم أن التصرف إنما يحتاج إلى الواحد منا لأنه [١١٦ ظ] حدث مع جواز أن لا يحدث لا لمجرد حدوثه ، بدليل أنه لو حدث مع الوجوب لا ستغنى عن المحدث ، فضلا من أن يقال إنه احتاج إليه لحدوثه .

---

(١) أصل : الذى هو ... وضع .

(٢) يصعب معرفة الاعتراض والرد عليه فى الكلام السابق ويجوز أن يكون قد سقط شىء .

فهما لم تثبتوا[1] أن الجوهر حدث مع جواز أن لا يحدث، وتبينوا[2] أيضا أن هذه التصرفات حدثت منا مع جواز أن لا تحدث، لا يمكنكم أن تقيسوا احتياجه إلى محدث على احتياج التصرف إلى الواحد منا .

أو لا ترى أن كون الذات عالما إنما يحتاج إلى العلم لأنه حصل عالما مع جواز أن لا يحصل ، لا لمجرد كونه عالما ، بدليل أنه لو كان لمجرد كونه عالما لا يفترق الحال بين أن تكون هذه الصفة واجبه أو جائزة ؟

وقد علمنا أنها إذا وجبت استغنت عن العلة كنفس العلم لما وجبت صفته استغنى عن علة أخرى . فلوكان تصرفنا إنما يحتاج إلينا لمجرد حدوثه لكان يجب أن لا فرق بين أن يكون حدوثه[3] حصل مع الوجوب أو مع الجواز — فلما علمنا أنه عند الوجوب يستغنى عن الواحد منا، علمنا أنه لابد من اعتبار الجواز فى حدوثه لافتقاره إلينا .

فإن قلتم بعد ذلك : إنا بالطريق الذى نعلم احتياج التصرف إلى الواحد منا نعلم أنه حدث مع جواز أن لا يحدث ، وذلك هو وقوع التصرف بحسب قصدنا وداعينا وانتفاؤه بحسب كراهتنا وصوارفنا مع سلامة الأحوال، فإن هذه الطريقة كما تدل على احتياج التصرف إلى الواحد منا تدل على أنه حدث مع جواز أن لا يحدث ؛ إذ لوكان حدث مع الوجوب لما وقف على أحوالنا فى النفى والإثبات .

---

(١) غير منقوطة فى الأصل ، ويمكن نقطها على نحو آخر .

(٢) فى الأصل : وسس .

(٣) أصل : حدوثها .

فإذا كان كذلك فلا فرق بين أن يقال بأن التصرف احتاج إلينا لحدوثه [و بين أن يقال بحدوثه[1]] مع جواز أن لا يحدث لاحتياجه إلينا ؛ فلا يصح التعليل فى ذلك ، فلا بد من أن نعلل الاحتياج بأمر آخر.

فاذا قلتم هذا ،

قيل لكم : هب أن تعليلنا فاسد لما ذكرتم ، فتعليلكم أيضا فاسد بما ذكرنا ، وهو أن التصرف إذا احتاج إلينا فى مجرد الحدوث لكان يجب أن يحتاج إلينا فى حال الوجوب — وقد علمنا أن عند وجوب حدوثه يستغنى عن الواحد منا . ولا جواب لكم عن هذا الاعتراض ، فيبقى تعليلكم أيضا فاسدا .

على أن ما ذكرتموه من [أن[1]] التصرف احتاج إلينا لحدوثه ليس بأولى من أن يقال : حدث لاحتياجه إلينا [١١٧ و] ، فيكون كل واحد منهما معللا بصاحبه ، فلا يصح التعليل ،

كما قلتم فى تعليلنا .

على أن التعليل بعكس ما ذكرتم أولى ، وهو أن يقال : حدث التصرف لاحتياجه إلينا من حيث أن حدوثه بتأثير أحوالنا . فاذا عللنا حدوثه بتأثير أحوالنا كنا قد جعلنا المؤثر فيه معلقا على المؤثر ، فكان أولى .

و بعد فانا إذا علمنا أن التصرف حدث بتأثير أحوالنا ، ثم قلنا : أحوالنا أثرت فيه ، وهو الاحتياج [إلينا[1]] لحدوثه ، إذا حققنا الكلام ، فقد[2] عللنا كل واحد بصاحبه .

بيان هذا أنا إذا قلنا : إن التصرف حدث بتأثير أحوالنا ، فقد علقنا حدوثه على تأثير أحوالنا .

---

(١) زيادة من عندنا ليست فى الأصل . (٢) أصل : وقد .

ثم إذا قلنا : احتاج إلينا لحدوثه ، وما أردنا باحتياجه إلينا لحدوثه سوى أن أحوالنا أثرت فى حدوثه ، وأن حدوثه هو الوجه فى تأثير أحوالنا فيه ، فقد[1] علقنا تأثير أحوالنا فيه ، الذى هو الاحتياج ، على حدوثه ، فيكون كل واحد منهما معلقا على صاحبه كما ترى .

فإن فرقتم بين الموضعين فقلتم : إنا بالطريق الذى نعلم احتياج التصرف إلى الواحد منا نعلم حدوثه مع جواز أن لا يحدث ، فلا يجوز تعليل أحدهما بصاحبه ، لأن أحدهما ليس بأن يجعل علة دون صاحبه أولى من خلافه .

وليس كذلك مجرد الحدوث ، فإنا نعلمه بطريق آخر ، فجاز أن يجعل علة الافتقار .

فإذا قلتم هذا ،

قيل لكم : هب أنا سلمنا أن احتياج التصرف إلى الواحد منا وحدوثه مع جواز أن لا يحدث معلومان بطريق واحد فى حالة واحدة . ومع ذلك لم لا يجوز أن يكون أحدهما أصلا فى صاحبه وكان كالعلة فيه ، إذ لا تجب المطابقة بين العلم والمعلوم فى باب الترتيب ؟

فإذا جاز أن يكون بعض أحواله أصلا فى صاحبه فى باب الثبوت ، ثم العلم بما هو أصل تأخر عن العلم بما هو فرع ، على مثل ما نقول فى كون القديم تعالى موجودا وقادرا : إن كونه موجودا أصل فى كونه قادرا ، ثم العلم بكونه موجودا يتأخر عن العلم بكونه قادرا ، فكذلك لم لا يجوز أن يعلم الشيئان بطريق واحد فى حالة واحدة ، ثم يكون أحدهما أصلا فى صاحبه وكان كالعلة فيه ؟

---

(١) أصل : وقد .

فان قلتم : إنه لا يجوز أن نعلل حكما من الأحكام بأمر من [١١٧ ظ] الأمور، ولو علق ذلك الحكم على بعض ذلك الأمر لكان ذلك الحكم آكد فى باب الثبوت — وقد علمنا أن احتياج التصرف لو علق على وجوب حدوثه لكان أولى أن يكون محتاجا إلينا . ولا يجوز أن يجعل علة احتياجه الحدوث(١) مع الجواز ، لأن الحدوث مع الجواز لو كان علة فى احتياجه إلينا لما كان يثبت هذا الحكم مع الوجوب الذى هو نقض ا لواز .

فان قلتم هذا ،

قيل لكم : هذا لا يصح لأنا لا نسلم أن التصرف لو حدث مع الوجوب احتاج إلى الواحد منا فضلا من أن يقال إنه إنما احتاج إليه لحدوثه ، كما أن كون الذات عالما لو وجب لما احتاج إلى العلم أصلا بتة ، وكان مستغنيا عنه، فلا يصح الاعتماد على هذا الجواب .

فإن قلتم : جواز أن لا يحدث لا يتعلق بالفاعل، واحتياج التصرف إلى الواحد منا لحالة تعلق بالفاعل، ولا يجوز أن يُعلل بما لا يتعلق به أصلا .

قيل لكم : هب أنا سلمنا أن جواز أن لا يحدث لا يتعلق بالفاعل ، ومع ذلك فانه لا بدّ من اعتباره فى التعليل وأن التعليل لا يتم إلا به .

أو لا ترى أن جواز أن لا يتحرك الجوهر لا يتعلق بالحركة، ومع ذلك لا بدّ من اعتباره فى احتياج المتحرك إلى الحركة ؟

وكذلك جواز أن لا يكون الذات عالما لا يتعلق بالعالم، ومع ذلك لا بدّ من اعتباره فى احتياجه إلى العلم فى هذه الصفة .

(١) أصل : لحدوث .

وتقولون أيضا فى أصـل الدلالة ، على أن تصرفاتنا تحتاج إلينـا هو أنه[1] وقع بحسب قصدنا ودواعينا وانتفى بحسب كراهتنا وصوارفنا . فانتفاؤه بحسب كراهتنا وصارفنا، وإن لم يكن له تعلق بنـا أو بأحوالنا ، اعتـبرتموه فى الدلالة ، فكذلك لم لا يجوز فى مسألتنا أن يعتبر جـواز أن لا يحدث فى التعليـل ، وإن لم يكن ذلك مما يتعلق بنا و بأحوالنا ؟

فإن قلتم : نحن نعـلم حدوث التصرف واحتياجه إلى الواحد منـا فى حالة واحدة ، ثم نطلب وجه الافتقار، فنجعل ذلك الوجه هو الحدوث لا غير . وليس كذلك فى الحركة والمتحرك، فانا لا نعلم كون الجسم متحركا وثبوت الحركة فى حالة واحدة حتى نطلب وجه الافتقار فى ذلك فنجعل ذلك الوجه كونه متحركا لا غير .

فان قلتم هذا ، قيل لكم : هذا لا يصح لوجهين اثنين :

أحدهما : أنا لا نسلم أن حدوث التصرف وإثباته معلوم بالطريق الذى نعلم احتياجه إلينا وأنهما يعلمان دفعة [١١٨ و] واحدة ، كما أن كون الجوهر متحركا وثبوت الحركة لا يعلمان فى حالة واحدة بطريقة واحدة .

والثـانى : هو أنا لو سلمنا أن احتياج التصرف وثبوته عُلما معا بطريق واحد لم يجب أن تكون علة الافتقار إنمـا هو الحدوث فقط . وليس من حيث إذا علم الصفة والمعنى فى حالة واحدة ، ما يوجب[2] أن يكون مجرّد الصفة هو العـلة لافتقار الصفة إلى ذلك المعنى، وإنمـا كان يجب ذلك أن لو كان مجرّد الصفة طريقا إلى المعنى ، وأما إذا لم يكن مجرّد الصفة طريقا إلى ذلك المعنى فلا يصح أن يقال إن

---

(١) هكذا الأصل ، وقد تركناه .

(٢) أصل : يجب .

مجردها علة فى افتقارها إلى ذلك المعنى ، وإن حصل العلم بها وبذلك المعنى فى حالة واحدة .

فاذا ثبت هذا فنقول : إنه وإن ثبت [أن] احتياج التصرف إلى الواحد منا وثبوت التصرف حصل العلم بهما معا فى طريق واحد لا يجب أن يكون مجرد حدوث التصرف فى حال يجب حدوثه ، ومع ذلك يكون محتاجا إلينا ، وأن يكون الوجه فى احتياجه إلينا هو حدوثه فقط .

أولا ترى أن مسبب السبب يجب حصوله عند حصول السبب حتى يستحيل أن لا يحصل مع حصول السبب ولا مانع ؟ ومع ذلك تعلق احتياجه إلى الواحد منا ، فانه يكون محتاجا إلينا لحدوثه ، ويكون الوجه فى احتياجه إلينا هو الحدوث .

فاذا قلتم هذا ، قيل لكم : نحن لا نسلم بأن مسبب السبب يجب حدوثه على كل حال يستحيل خلافه ، ولو كان كذلك لاستغنى عن الواحد منا ، وإن كان احتياجه إليه ؛ بل نقول : إن طريقة التحيز[1] والصحة ثابت[2] فى حصول المسبب حصولها فى حصول السبب .

أولا ترى أنه يجوز أن لا يوجد السبب أصلا فلا يحصل المسبب ، ويجوز أن يوجد السبب فيعترض عارض فيمنع من التوليد ، فلا يوجد المسبب . [فعلى الآخر . ويجوز أن يوجد السبب فيوجد المسبب إذا لم يكن هناك مانع[3]] . فعلى الأحوال كلها أن طريقة التحيز والصحة[4] ثابتة فى حصول المسبب ، فبطل ما حكيتموه .

---

(١) غير منقوطة فى الأصل . (٢) هكذا الأصل ، وقد تركناه .

(٣) ما بين القوسين موجود فى الأصل ، ويظهر أنه زائد أو أن كلاما سقط .

(٤) أصل : والصحابة .

الجواب وبالله التوفيق : إعلم أن للعلم بكون التصرف فعلا لفاعله مرتبتين :

أحداهما : أن نعلم حاجة التصرف إلى المتصرف فى الأصل،

والثانية[1] : أن نعلم وجه الحاجة .

أما المرتبة الأولى فالعلم بها ضرورى أو جار[2] مجرى ما هو ضرورى .

بيان هـذا أن أحدنا يشاهد التصرف ويعرف أن تصرفه يقع بحسب قصده وداعيه [١١٨ ظ] ويضطر إلى ذلك . بجملة القول فى ذلك أن حاجة التصرف إلى المتصرف معلوم ضرورة على سبيل الجملة ، وإنما يقع النظر والاستدلال فى تفصيله ، وهو أن المحتاج إلى المتصرف ما هو حادث أو صفة لجوهر باق وأن المحتاج إليه إذا كان حادثا أنه يحتاج إليه فى حدوثه على معنى أنه يحدث من جهته أو يحتاج إليه فى كونه كسبا أو فى حلوله به أو فى كونه مضافا إليه، وأنه إذا كان يحتاج إليه فى حدوثه، فوجه الحاجة هو الحدوث أو غيره .

فأما المرتبة الثانية ، فالكلام فيها هو الكلام فى وجه الحاجة إلى ما ذكرتم فى الاستدلال ، فبيان هذا الوجه لا يحتاج إلى إعادة ما[3] هو معتبر فى المرتبة الأولى ؛ وذكره فى هذه المرتبة الثانية لأن ذلك مما قد سبق العلم به واستغنى عنه .

ومثال هـذا مثال ما اختلفنا فيـه نحن وأبو إسحاق النظام فى أن ماله ولأجله يتحرك الجوهر ما هو ؟ فنحن نقول إنه الحركة، وهو يقول إنه الاعتماد .

وهذا بعد اتفاق على أن المتحرك يحتاج فى كونه متحركا إلى أمر ما .

فمتى أردنا أن نبين الكلام فى بعض ذلك الأمر ونميزه عن غيره وأنه الحركة، فيكفينا[3] أن نذكر ما سببه ونميزه عن غيره ، ولا نحتاج عند بيان ذلك الأمر إلى أن

---

(١) أصل : والثانى . (٢) أصل : جارى . (٣) أصل : وما ... ويكفينا .

نعتبر ما اعتبرناه فى أصل حاجة المتحرك إلى الحركة ، وهو كونه متحركا مع الجواز ، لأن ذلك مما سبق العلم به واستغنى عنه ،

وكما نقوله نحن وأبو على أيضا فى أن ما يدرك أحدنا عند تناول الحلاوات أو المرارت ماهو ؟ أن يعتبر المدرك المطعوم أومعنى آخر يحصل هناك ؟

فنحن نقول إنا نعتبر الطعم لا غير ، وأبو على يقول إنه معنى يدركه أحدنا عند تناول هذا المطعوم . وهذا بعد ما اتفقنا على أنه لابد من أن يكون هناك أمر يدرك عليه .

فإذا أردنا أن نعين ذلك الأمر ونميزه عن غيره كفانا فى بيانه أن نميزه عن غيره ، ولا نحتاج إلى أن نعتبر الجواز ولا شيئا مما قد اعتبر فى أصل ثبوت ذلك جملة ، لأن ذلك مما قد سبق العلم به .

وكما نقول أيضا فى الظلم وقبحه أيضا إنا إذا علمنا الظلم وقبحه ثم أردنا أن [نعين ذلك كفانا أن][1] نبين كون الفعل ظلما فقط لاغير ولا نحتاج فى معرفة هذا الوجه إلى اعتبار الجواز بأن نقول : قبح مع [١١٩ و] جواز أن لا يقبح ، لعلمنا أن ما قبح مع الوجوب ومع الجواز سواء فى هذا الباب .

فكذلك فى مسألتنا ، إذا علمنا احتياج التصرف إلى المتصرف على سبيل الجملة ضرورة ، ثم وقع الإشكال أنه فى أى وجه يحتاج إليه ، على معنى أن[2] ما يؤثر فيه حال المتصرف فيه ما هو ، إذ المرجع باحتياجه إلى المتصرف تأثير حال المتصرف[3] فيه ، كفانا أن نميز ذلك عن غيره ، فنقول إنه الحدوث لا غير ، ولا نحتاج فى هذا الوجه

---

(١) زيادة من عندنا لإكمال العبارة .   (٢) أصل : أنما .

(٣) أصل : التصرف .

إلى أن نقول إنه حدث مع جواز أن لا يحدث، لأن ذلك معتبر فى أصل الاحتياج. ونحن لا نكون فى بيان أصل الاحتياج إذ ذلك ما قد علم وفرغ عنه .

والأصل فى هذا الباب هو[1] أنه فرق بين أن نعلم الصفة ولا نعلم احتياجها إلى أمر من الأمور فى أنه إذا لم نرد أن نعلم احتياجها[2] الى أمر من الأمور فلا بد من أن يعتبر فى الصفة الحدوث[2] بأن نعلم أنها حصلت مع جواز أن لا تحصل، و بين أن نعلم الصفة ونعلم احتياجها إلى أمر من الأمور؛ ثم وقع النزاع فى هذه الصفة فى أى وجه تحتاج الى ذلك وأن ذلك الأمر: ما هو؟ وأنه إذا تميز ذلك الأمر عن غيره فى أى صفتة تحتاج هذه الصفة إليه ؟ فاذا وقع النزاع فى تعيين المحتاج أو المحتاج اليه فانه لا يحتاج الى أن يعاد ما هو معتبر فى أصل ثبوت الحاجة، بل يكفى أن نبين ذلك الوجه فى المحتاج أو المحتاج اليه ونميزه عن غيره .

بيان ذلك أنا لو علمنا مثلا أولًا كون الجوهر متحركا ، ولم نعلم احتياجه إلى أمر من الأمور ، وأردنا [أن[3] نعلم] احتياجه إلى أمر من الأمور فلا بد أن نعتبر الجواز فنقول إنه تحرك مع جواز أن لا يتحرك ، فلابدّ أن يكون تحركه لأمر من الأمور .

ثم إذا علمنا احتياج المتحرك إلى أمر ما بهذه الطريقة[4] ثم رجع النزاع فى أن المتحرك إذا احتاج إلى ذلك الأمر ففى أى صفته يحتاج إليه ، وأن ذلك الأمر ما هو ، ومن أى قبيل ؟ وأنه إن كان من قبيل الأكوان ففى أى صفته يحتاج المتحرك فى كونه متحركا إليه ؟ فإنا لا نحتاج فى هذا الوجه ، إما فى المحتاج

---

(١) أصل : وهو .

(٢) أصل : احتياجه ... الحوادث (الجواز؟) وفى الفقرة اضطراب يمكن إصلاحه والمعنى مفهوم .

(٣) زيادة من عندنا ليست بالأصل .

(٤) أصل : طريقة .

وإما فى المحتاج إليه، إلى اعتبار ما اعتبرناه فى أصل حاجته [١١٩ ظ] إلى أمر ما، كأن نقول إنه تحرك مع جواز أن لا يتحرك ، لأن ذلك إنما يحتاج فى معرفة كونه محتاجا إلى أمر ما ، وما نحن فيه إنما هو الكلام فى بيان الوجه وتميزه عن غيره فى المحتاج والمحتاج إليه .

وذلك لا يكون الا بعد العلم باحتياجه الى شيء معقول على وجه الجملة ، فنقول إنه إنما احتاج إلى ذلك فى كونه متحركا مع جواز أن لا يتحرك، لأن الذى دل على حاجته إلى أمر ما دل على أن التحرك إنما هو هذه الصفة المتجدده بطريقة الجواز. ثم نبين أن المحتاج إليه ليس إلا[1] الكون المسمى بحركة وأن[1] صفته التى وقعت الحاجة إليها إنما هو كونه موصوفا بأنه حركة، وهو صفته التى هى مقتضاة عن صفة الذات .

ومثاله فى مسألتنا على سبيل التقريب هو أن نعلم مثلا ثبوت التصرف ، ولكن لا نعلم احتياجه إلى الواحد منا ، فإنا فى معرفة ذلك نحتاج إلى أن نعتبر الجواز أو ما ينبى عن معناه بأن نقول : وقع مع جواز أن لا يقع ، فلا بد من أن يحتاج إلى أمر ما . ثم نقول إن ذلك الأمر ليس إلا الواحد منا، لأنه لم يقع مع الجواز إلا مطابقا لحاله من قصده وداعيه، وأن المحتاج إليه من حاله ليس إلا كونه قادرا ، لأنه هو الذى يؤثر فى وقوع الفعل لا غير، وأن الوجه الذى له ولأجله احتاج التصرف إليه ليس إلا الحدوث لا غير . فعند بيان وجه المحتاج والمحتاج إليه لا نعتبر ما أعتبرناه فى أصل الحاجة .

وأما قول السائل : أو ليس أن التصرف لو حدث فى حال يجب حدوثه لاستغنى عن محدث وفاعل، فضلا عن أن يقال إنه يحتاج إليه لحدوثه ؟

---

(١) أصل : إلى ... وا .

قيل له : الأمر كذلك، لأنه لو حدث على وجه الوجوب لما كنا نعلم احتياج التصرف إلى المتصرف وكونه فعلا له ، فلابد من اعتبار الجواز ، لا أن ذلك معتبر فى أصل الحاجة ، وهو أنا إنما علمنا احتياج التصرف إلى المتصرف ضرورة أو ما فى معناها،[1] لأنه كان يقف على أحواله فى النفى والإثبات، ففى هذا بيان أنه وقع مع الجواز .

وكلامنا لم يقع فى هـذا ، بل إنما وقع فى بيان وجه الحـاجة بعد ما قد ثبتت الحاجة فى الأصل؛ لكن إذا [كان] غرضنا[1] وجه الحاجة على سبيل التعيين قسنا غير تصرفنا على تصرفنا فى باب احتياجه إلى محدث [١٢٠ و] بعلة ذلك الوجه الذى هو الحـدوث .

وأما قوله بأن صفة العالم لو حصلت مع الوجوب أو ليس كان يجب أن يستغنى عن العلم كصفة العلم ؟

فإنا نقول : الأمر كذلك، وذلك لأنا لا نعلم احتياج العالم منا إلى العلم فى المشاهدة لا جملة ولا تفصيلا، ولم يسبق لنا العلم إلى ذلك؛ وإنما علمنا احتياجه إلى العلم بأن نعتبر الجواز فى تجدد هذه الصفة، وبعد اعتبار الجواز فى تجددها حصل لنا العلم باحتياجها إلى أمر ما .

ثم لا يقع الإشكال فى أن كون الذات عالما فى الشاهد لما احتاج إلى أمر ما باعتبار الجواز فى تجدد الصفة أنه فى أى وجه يحتاج إلى ذلك الأمر ، لأن الذى دل على احتياج الصفة إلى ذلك الأمر دل على أن المحتاج إنما هو لهذه الصفة المتجددة، لأن عند تجددها حصل لنا العلم باحتياجها إلى ذلك الأمر .

---

(١) أصل : بأنه ... لكن إذا عرضنا .

ثم نقول : كل صفة هى[1] صفة العالم حصلت مع الجواز، فلابد من أن تحتاج إلى أمر مؤثر .

ثم نقول : إن وقع النزاع فى المحتاج إليه، فنقول إنه ليس إلا العلم فى صفة كونه عالما لا غير .

فهـذا إن شابه مسألتنا إنما هو يشبهها من هذا الوجه لا فى الوجه الأول، فإنا نعلم احتيـاج تصرف زيد إلى زيد ، وأنه كما نعلم احتيـاجه إليه نعلم أنه حصـل مع الجواز ، إذ لو لم يكن حصل مع الجواز لما ثبت الاحتياج إليـه أصلا .

ثم وقع النزاع فى ذلك الوجه : ما هو؟ فبصرنا[2] فعلنا أنه ليس إلا الحدوث فقط .

ونظير هذا أن نعلم كون الذات عالما وإحتياجه فى هذه الصفة إلى أمر من الأمور، ثم وقع النزاع فى ذلك [الأمر][3] ما هو، وفى أى صفته يحتاج إليه ؟

فإذا بين ذلك الأمر وبين صفته التى لها ولأجلها وقعت حاجة المحتاج إليه أمكن القياس فى ذلك، بأن كل ذات حصل فيه الأمر فلابد من حصوله على تلك الصفة ، وهو كونه عالما .

كذا فى مسألتنا : إذا بُين وجه الحاجة أمكن أن يقال إن كل ذات هو محـدَث وجب أن يحتاج إلى محدِث لحصول الحدوث فيه الذى هو وجه الحاجة .

وأما [١٢٠ظ] قوله : ليس بأولى أن يقال : إحتاج إلينا، لحدوثه من أن يقال : حدث باحتياجه الينا — فيكون كل واحد منهما معللا بصاحبه،

---

(١) أصل : هو .

(٢) هكذا الأصل : ويجوز أن يكون هناك تحريف عن : فنظرنا فعلمنا .

(٣) زيادة من عندنا .

فإنه لا يصح، لأن غرضنا بهذا التعليل ليس إثبات الحاجة ولا إثبات الحدوث. فإن الحاجة معلومة ضرورةً جملةً، والحدوث أيضا معلوم دلالةً.

فإذا كان كذلك فسواء قيل: احتاج إليه لحدوثه، أو: حدث لاحتياجه، فى أنه لا تأثير له فى إثبات الحاجة ولا فى إثبات الحدوث من حيث أنهما لم يقفا على هذا التعليل ولا واحد منهما، وإنما غرضنا فى هذا التعليل شىء[1] آخر، وهو أن وجه الحاجة ما هو؟ فقلنا: إن تصرفنا إذا احتاج إلينا[1] إنما يحتاج فى حدوثه على معنى أن حال المتصرف لم يؤثر فى شىء من أحوال التصرف سوى الحدوث فقط. وهذا الوجه يمكن بيانه، وما ذكر السائل لا يؤثر فيه، كان باطلاً[2].

وبعد فإن قول القائل بأن التصرف حدث لاحتياجه إلينا لا يمنع من النظر فى وجه الحاجة وأن وجه الحاجة هو الحدوث.

أولا ترى أنه يمكن أن يقال إن تصرفنا حدث لاحتياجه إلينا، ولكن وجه الحاجة ليس الحدوث، بل إنما هو شىء [آخر]، ولا يكون ذلك متناقضا وإنما يكون متناقضا أن لو قال القائل حدث لاحتياجه إلينا من حيث كان محدّثا.

فإذا كان قول السائل: حدث التصرف لاحتياجه إلينا، لا يمنع من النظر فى وجه الحاجة، لم يكن ماذكره قدحا فى بيان وجه الحاجة.

وأما قوله بعد ذلك إنا إذا علمنا أن التصرف حدث بتأثير[3] أحوالنا، ثم قلنا: إن أحوالنا أثرت — فإن المراد بأن التصرف احتاج إلينا فى حدوثه أن أحوالنا أثرت فى حدوثه — كنا قد علقنا كل واحد منهما على صاحبه من حيث أنا قلنا: حدث

---

(١) أصل: لشيء... إليه.

(٢) هكذا الأصل، ويجوز أن يكون قد سقط هنا شيء.

(٣) أصل: بتأثر.

التصرف بتأثير أحوالنا ، ثم قلنا : إن أحوالنا أثرت فى الحدوث ، حتى لولا الحدوث لما أثرت أحوالنا فيه ، فباطل .

فإنا نقول إن التصرف وإن حصل بتأثير[1] أحوالنا — وأن أحوالنا ما أثرت إلا فى صفة الحدوث ولولاه ماظهر تأثير أحوالنا فيه — فإن الذى تجدد إنما هو حال التصرف لا حال المتصرف ، فان المتصرف لا يتجدد له حال عند تجدد التصرف من قبله بأن يحصل على صفة [١٢١ و] الحدوث .

فإذا كان التجدد انما هو صفة التصرف لا صفة المتصرف كان بأن يعلل هذا المتجدد أولى ، ويعلق على حال المتصرف ، فيقال : إنه إنما حصل على هذه الصفة لأجل أن صفة المتصرف أثرت فيه دون أن تعلل صفة المتصرف ، وهى غير متجددة ، بأن يقال : إنما حصلت هذه الصفة لأجل صفة التصرف .

ولا يمكن أن يقال : يعلل تأثير صفة المتصرف بصفة التصرف ، بأن يقال : إنها إنما أثرت فى التصرف لصفته التى هى[2] الحدوث ، لأن تأثيرها فى التحقيق يرجع إلى حصولها مع عدم التصرف ، إن لم يرجع فيه الى حصول صفة المتصرف .

فبطل بذلك قول السائل : انه كما تعلل صفة التصرف بالمتصرف وجب أيضا أن تعلل صفة المتصرف بالتصرف — فانا قد بينا الفرق بينهما .

ثم قد بينا أن تأثير حال المتصرف فى صفة التصرف ، الذى عبرنا عنه باحتياج التصرف الى المتصرف ، فما لا تعليل فيه ، بل هو معلوم ضرورةً .

وانما الكلام فى أن الوجه الذى قد حصل تأثير التصرف فيه [ماهو؟] ، وبينا أنه هو الحدوث لا غير .

---

(١) أصل : بتأثر .

(٢) أصل : الذى هو

فإن قال : يلزم على ما ذكرتم قول الكلّابية ، فانهم يقولون : نحن نعلم اثبات العلم بالطريق الذى ذكرتم ، وهو أن الذات حصل عالما مع جواز أن لا يكون عالما ، والحال واحدة والشرط واحد ، ثم نقول بعد ذلك : كل صفة هى صفة العالم وجب أن تحتاج الى العلم ، ولا نحتاج فى قياس عالم آخر على هذا العلم فى احتياجه الى العلم الى اعتبار الجواز بأن نقول : حصل عالما مع جواز أن لا يكون عالما ، كما قلتم فى حالة التصرف ووجه حاجته :

فانكم قلتم : اذا علمنا احتياج التصرف اليه أو علمنا أن وجه الحاجة انما هو الحدوث أمكننا أن نقيس كل محدث فى احتياجه الى محدث بعلة الحدوث على هذا المحدث من دون اعتبار الجواز .

فالجواب : أن كل من تأمل كلامنا لا يسأل عن هذه الزيادة . فإنا بينا أن بالطريق[(1)] الذى علمنا احتياج [١٢١ ظ] كون أحدنا عالما إلى العلم ، به علمنا أنه إنما احتاج إليه لتجدد صفته ، وهو كونه عالما ، فلا يحتاج إلى نظر آخر بمعنى ، وهذا الوجه فلو صح القياس فى هذا لكان إنما يصح على كيفية هذه الصفة ، فيقال إن كل صفة حصلت ، وهى كونه عالما ، متى تجددت مع الجواز وجب أن تحتاج إلى العلم .

ونحن كذا نقول ؛ ولا يصح القياس على مجرد الصفة ، لأن مع مجرد الصفة لم نعلم العلم قط ؛ وليس كذلك التصرف ، فإن احتياجه إلى المتصرف وحصوله مع الجواز مما قد سبق العلم به ولا نزاع فيه ولا تعالل فى إثباته . و إنما وقع الإشكال فى أن الوجه فى الحاجة ماهو ؟

فإذا بينا ذلك الوجه أمكننا أن نقيس كل تصرف[(1)] فى ثبوت الحاجة إلى المحدث بعلة الحدوث دوران[(2)] هذا من مسألتهم أن نعلم احتياج العالم على سبيل الجملة .

---

(١) أصل : بالتطريق . متصرف (٢) هكذا الأصل .

ثم وقع النزاع أن كونه عالما فى أى وجه يحتاج إلى العلم على سبيل الجملة ،
ثم وقع النزاع أن كونه عالما فى أى وجه يحتاج إلى العلم، فنظر، فعلم أنه إنما يحتاج إليه لمجرد الصفة ، فعند ذلك أمكن أن[1] يقال : كل صفة لعالم على هذه الصفة فى الافتقار إلى العلم .

وهذا مما لم يثبت للقديم ، بل ماله ولأجله علم احتياج العالم إلى العلم به علم أنه إنما احتاج إليه لتجدد صفته مع الجواز . فلو وقع القياس لكان إنما يقع على هذه الصفة المتجددة مع الجواز دوران هذا من مسألتنا أن لا[1] نعلم احتياج التصرف إلى الواحد منا . وقد علم التصرف أولا ثم أريد أن يعلم احتياجه إلينا ، فكان الطريق فى ذلك أن يقال : إن هذا التصرف حدث فى حال كان يجوز أن لا يحدث ، فلابد من أن يحتاج إلى مؤثر .

ثم إذا علم احتياجه إلى مؤثر ومحدث بهذه الطريقة فلا يحتاج إلى النظر .

ثانيا أن الوجه الذى له ولأجله احتاج التصرف إلى المؤثر المحدث لأن النظر الأول أنبا أنه هو المحدث[2] فلا جرم لو كان الأمر كذلك لكنا نقول إن القياس يقع على هذه الصفة المتجددة مع الجواز وهى الحدوث .

فحينئذ نقول [١٢٢ و] كل موضع [فيه] حصلت هذه الصفة على هذا الوجه ثبت [فيه] الاحتياج إلى مؤثر، وإلا فلا .

ولكن فى مسألتنا سبق لنا العلم إلى احتياج التصرف إلى المتصرف وأنه جائز الحصول، وإنما وقع الكلام فى وجه الحاجة .

---

(١) أصل : أنه . وفى الكلام السابق تكرار أو نقص .

(٢) "لا" هذه زيدت فى الأصل . . أصل : الحدث .

فإن قيل : كيف يصح قولكم ان التصرف احتاج الينا لحدوثه ، وقد علمنا أن الاحتياج يثبت فى حالة العدم ، إذ المرجع به إلى أن لأحوالنا فيه تأثيرا[1] ، إذ الحدوث يثبت فى حالة الوجود ، وحالة الوجود حالة الاستغناء وزوال الحاجة ، وهل هذا إلا بمنزلة أن يعلل حكم من الأحكام بأمر من الأمور ، ثم ذلك الحكم لا يثبت إلا مع نقيض ذلك الأمر ، وذلك الأمر لا يثبت إلا مع نقيض ذلك الحكم ؟

بيان هذا أنكم عللتم الاحتياج بالحدوث وجعلتم الاحتياج حكما والحدوث علة ، ثم نحن نعلم أن الاحتياج إنما يثبت فى حالة العدم الذى هو نقيض الحدوث ، فيكون الحكم حاصلا مع نقيض ما يؤثر فيه . ثم عند الوجود يحصل الاستغناء الذى هو نقيض الحاجة ، فتكون العلة التى هى الحدوث حاصلة[2] مع نقيض حكمها وهو الغنى ، فإن حكمها إنما هو الحاجة . ومن وجه آخر فاسد وهو أنه يؤدى إلى تقدم الحكم على العلة — وكل ذلك باطل .

فالجواب أن من تأمل كلامنا لا يسأل عن هذا السؤال ، فإن غرضنا أن الحدوث علة فى الحاجة ، فالمراد به أن أحوالنا لا تؤثر شيئا من أحوال التصرف إلا فى صفة الحدوث فقط . فليس غرضنا فى هذا التعليل إثبات العلة على وجه الحقيقة ، وإنما الغرض ما ذكرنا . وبهذا يسقط قوله إنه يؤدى إلى تقدم الحكم على العلة .

يبين ذلك أن هذا التعليل على سبيل الكشف والبيان لا على سبيل الإيجاب ، فكأنا نكشف بالحدوث أن أحوالنا ما أثرت إلا فيه .

فإن قيل : أنتم اذا قلتم ان التصرف حدث بتأثير أحوالنا ، ثم قلتم : ان أحوالنا أثرت فيه إذ المرجع بالاحتياج انما هو إلى [١٢٢ ظ] التأثير ، فقد عللتم كل واحد بصاحبه

---

(١) أصل : تأثير .

(٢) أصل : الذى هو ... حاصلا .

فالجواب أن هذا ماقد مرّ ، فلا طائل فى إعادته — هذا هو الجواب عن هذا السؤال الطويل .

وقد أجيب[1] عنه بجواب آخر ، بأن قيل :

نحن نعلم أن الفعل المحكم يحتاج إلى العالم ، وإنما يحتاج إليه لكونه محكما لاغير . فإذا أردنا أن نعرف وجه الحاجة إلى العلم فلا نحتاج أن نقول حصل محكما مع جواز ألا يكون محكما ، من حيث أنه كلام فى كيفية الحاجة . والكلام فى كيفية الحاجة لايكون إلا بعد ثبوت الحاجة . فلا يجب أن نعتبر ما يعتبر فى أصل اثبات الحاجة بل نعلق الحكم فى كيفية الحاجة على مجرد الصفة .

وكذلك نعلم احتياج كون الكلام أمرا وخبرا إلى كون أحدنا مريدا . ثم إذا أردنا أن نبين الوجه فى أنه لايحتاج إلى كونه مريدا الا فى كونه أمرا وخبرا أمكننا أن نقول : إنه إنما يحتاج إليه لمجرد كونه خبرا أو أمرا ، ولانحتاج إلى أن نقول : إنه حصل خبرا أو أمرا مع جواز أن لا يكون كذلك — وكذلك فى مسألتنا .

و كذلك كون الذات مريدا لما افتقر إلى كونه معتقدا ، فإنه يعلق افتقار الصفة على مجردها ولا يعتبر الجواز .

والأصل فى هذا الباب وهو أن كيفية الحاجة لا تعلق إلا على مجرد الصفة ، وما ذكرناه كلام فى كيفية الحاجة .

هذا هو الجواب عن هذا السؤال أيضا .

ويمكن أن يعترض على هذا الجواب على ماتقدم بأن يقال إنه لابد من اعتبار الجواز فى حدوث الجوهر ، حتى لولم يعلم لما أمكن أن يقاس على التصرف فى باب

---

(١) أصل : اجبت .

افتقاره إلى محدث بعلة الحدوث . وكذلك لايمكن [أن يكون](1) وجه الحاجة في التصرف مجرد الحدوث ، ولابد من اعتبار الجواز لعلمنا بأن التصرف لوحدث مع الوجوب لكان يستغنى من المحدث ، فضلا عن أن يقال إنه إنما احتاج إليه لحدوثه .

أو لا ترى أنا لوعلمنا بأن كون الذات عالما يحتاج إلى العلم لمجرد الصفة كان الواجبة والجائزة من الصفات فى باب الافتقار إلى العلم سواء ؟

والأصل فى هذا الباب أن افتقار الصفة الى أمر من الأمور اذا علق على مجردها لم يفترق الحال بين ماكان واجبا وبين ما كان [١٢٣ و] جائزا . فلما علمنا أن الصفة مهما وجبت استغنت عن العلة لم يجز أن نعلق افتقارها الى ما يفتقر الى مجردها . وليس من حيث انا اذا علمنا التصرف والافتقار فى حالة واحدة مايوجب(2) أن نعلق افتقار التصرف الى المتصرف على مجرد صفة الحدوث ، بل لابد من اعتبار الحركة مع علمنا بأنها لووجبت استغنت عن المحتاج [اليه](1) .

أو لاترى أنا لوعلمنا كون الذات عالما وتعلقه بالعالم فى حالة واحدة لم يمكنا أن نقول ان الصفة بمجردها تحتاج الى العلم ، لعلمنا بأن الصفة عند الوجوب تستغنى عن العلة . ولا فرق بين أن نعلم الصفة وما تتعلق به فى حالة واحدة و بين أن نعلم ذلك فى حالتين ، فى أنه لايمكن أن يقال ان الصفة بمجردها تحتاج الى المؤثر ، مالم نعلم حصولها مع الجواز .

وليس كذلك الظلم وقبحه ، فان الظلم وجه فى قبحه ومؤثر فيه ، حتى لولم نعلم كون الفعل ظلما لما علمنا كونه قبيحا . فيكون العلم بكونه قبيحا فرعا على كونه

---

(١) زيادة من عندنا لإكمال العبارة .

(٢) أصل : يجب .

ظلما ، فاذا لم نعلم كونه ظلما لم نعلم[1] كونه قبيحا ، فنعلق كونه قبيحا على كونه ظلما ولا نعتبر الجواز فى كونه قبيحا .

وليس كذلك حدوث التصرف ، فانه يمكننا أن نعلم التصرف من دون أن نعلم افتقاره الى أحدنا . فلا جرم اذا أردنا أن نقول انه احتاج الينا لحدوثه فلا بد من أن نعتبر الجواز .

ونظيره كون أحدنا عالما، فانه مهما أمكن أن يُعلم من دون العلم باحتياجه إلى العلم فلا جرم اذا بين افتقار هذه الصفة الى العلم فانه يعتبر الجواز، فيقال انها انما افتقرت الى العلم ، لأنها تجددت مع الجواز .

وأما ما ذكرتموه فى الفعل المحكم وافتقاره الى العلم فانه ينظر: ان كان الفعل المحكم مما اذا حصل وجب كونه محكما على كل حال لم يحتج الى العالم ؛ بل يكتفى فى ذلك بكونه قادرا .

ولكنا لما علمنا أن من جنس ما هو محكم يجوز أن يقع ولا يكون محكما علمنا أن الجواز معتبر فيه من حيث المعنى .

وكذلك فى الخبر لو قدّرنا أنه مهما وقع [١٢٣ ظ] وجب كونه خبرا على كل حال لم يفتقر إلا إلى كونه قادرا .

وكذلك لما علمنا [أن[2]] من جنس ما هو خبر يجوز أن يوجد ولا يكون خبرا علمنا أن الجواز معتبر [فيه[2]] من حيث المعنى .

وما ذكرتموه من استناد[3] كون الذات مريدا إلى كونه معتقدا فإنه تأكيد لما ذكرناه ، لأن ذلك لما كان لأمر يرجع إلى مجرد الصفة ، فسواء كانت الصفة

(١) فى الأصل : علم كونه .   (٢) ما بين القوسين زيادة للايضاح .

(٣) فى الأصل : استباه ، لكن المقصود هو الافتقار ، كما سبق .

واجبة أو جائزة ، فإنه[1] لا بدّ من أن تكون مفتقرة إلى كونه معتقدا أو إلى أن لا يكون ساهيا[1] ، بل يكون عالما أو معتقدا أو ظانا .

فإذا ثبتت هذه الجملة فلابدّ من اعتبار الجواز فى حدوث التصرف، فيقال إنه إنما افتقر إلى التصرف لحدوثه مع الجواز .

ثم إذا علم أن الجوهر حدث مع الجواز أمكن أن يقاس على التصرف .

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال : نحن إذا علمنا احتياج التصرف إلى المتصرف بالاضطرار، أمكننا أن نعلق الاحتياج على مجرّد الصفة، وإن كنا قد علمنا أن الصفة مهما وجبت استغنت عن العلة ، بأن نقول إن افتقار الصفة إلى أمر من الأمور ، إن[1] كان إذا علق على مجرّدها استوى فى الافتقار الواجبة والجائزه ، ثم قد علمنا أن الواجبة تستغنى عن العلة[2] .

فالآن وقد علمنا افتقار التصرف إلى المتصرف بالاضطرار فذلك مما لا يضرنا بأن نجعل وجه الحاجة هو الحدوث لا غير وإن لم نعتبر الجواز.

وإنما كان يضرنا ذلك إن لم نعلم افتقار التصرف إلى المتصرف اضطرارا أو استدلالا .

لكنا نقول : لو علقنا افتقارها على مجرّد الحدوث، وفى التعلق على مجرّد الصفة يستوى فيه الجواز والوجوب ، ومع الوجوب يستغنى عن المؤثر، فكان لا يحصل لنا العلم بالافتقار .

وأما الآن وقد حصل لنا العلم بالافتقار على سبيل الجملة ضرورة فلا معنى لذلك .

---

(١) أصل : فى أنه ... متناهيا ... وإن . (٢) الأغلب أنه قد سقط هنا من الأصل شىء .

ويكون مثال ذلك ما نقول فى كون الفعل ظلما وكونه قبيحا على سواء، وعلمنا تعلق ما بينهما ، فلا جرم علقنا كونه قبيحا على كونه ظلما فقط من دون اعتبار الجواز ، لأن ذلك إنما يجب إذا كنا لو لم نعتبر الجواز لما حصل العلم بهما وبالتعلق بينهما . وأما وذلك حاصل فلا نحتاج إلى اعتباره .

كذلك فى مسألتنا [١٢٤ و] مع حصول العلم الضرورى بالافتقار يكفينا أن نبين أن وجه الحاجة إنما هو الحدوث ، ولا نحتاج إلى اعتبار الجواز .

وليس كذلك العالم والعلم ، فإنه لما حصل لنا العلم بافتقار العالم إلى العلم ؛ فلا بدّ إذا أردنا أن نعلم افتقاره الى العلة أن نعتبر الجواز لنعلم العلم ونعلم افتقاره إليه . إذ لو لم نعتبر الجواز، بل سوينا بين الجواز والوجوب، لما حصل لنا العلم بالافتقار فضلا [عن العلم][1] بعلة الافتقار .

وأما ما ذكره السائل من أن أحدنا يعلم التصرف على حدة من غير أن يعلم افتقاره إلى المتصرف ، كما يعلم العالم من دون أن يعلم العلم وافتقاره إليه، ففاسد ؛ فإن غرضنا بذلك العلم الضرورى : فأحدنا لا يعلم التصرف إلا ويعلم افتقاره إلى المتصرف على سبيل الجملة بالافتقار ، فيكون ذلك شبيها بالظلم وقبحه لا بالعالم والعلم .

وأما ما ذكره : أو ليس أن الله تعالى لو خلق العلم فى الواحد بالعالم وبالعلم الذى يتعلق هو به على سواء لما أمكن أن يقال إن مجرد الصفة يقتضى العلة ، بل لا بدّ من اعتبار الجواز — ففاسد أيضا .

لأنا نقول : لو قدّرنا أن الله تعالى أجرى العادة بذلك ، واستمر الحال فيه حتى لا يعلم أحدنا العالم إلا ويعلم العلم ، فلا بدّ فى أحدنا أن يعتقد أنه لمجرّده

(١) زيادة من عندنا لإكمال التعبير .

يفتقر إلى العلم ، فيكون عرّضه لاعتقاد الجهل ، وأفسد عليه طريقة اعتبار الجواز في حاجة المحتاج إلى ما يحتاج إليـه ، فنحن لا نجوز ذلك لمـا فيه من التلبيس والتعريض للجهل ، وجرى ذلك مجرى أن يجرى الله تعالى العادة بأن يخلق السواد عنـد ضرب أحدنا على جسم الحي ، فلا بدّ من أن نعتقـد ذلك السواد ، متولدا عن الضرب ، فيكون فيـه أنه عرضه للجهل ولبّس عليـه الأدلة . فلا يجوز أن يفعل ذلك .

فكذلك في مسألتنا هذه إن قلنا إنه لا يعتبر الجواز في بيان وجه الحاجة ، فإن قلنا إنه يعتـبر الجواز لم يضرنا بأن نعتبر الجواز أيضا [١٢٤ ظ] في حدوث الجوهر ، فنقول إن الجوهر حدث مع الجواز .

والذي يدل على ذلك وجوه منها :

أن يقـال إن الجوهر لو حدث في حال يجب حدوثه لوجب أن يكون حدوثه لذاته أو لمـا هو عليـه في ذاته . ولو كان كذلك لوجب أن يكون موجودا أبدا وأن لا يكون لوجوده ابتداء . وهو يقدح في كونه محدثا ، وتلحق درجته بدرجة القـــديم .

فإن قيل : فلم قلتم إن هـذا الحكم معلل ، وأنه معلل بذاته ، أو ما هو عليـه في ذاته ؟

قيل له : أما الذي له ولأجله يجب أن يكون معللا ، وهو أن عنـد الخصم الذوات على ضربين : جواهر وأعراض ، فما كان من قبيل الجواهر يجب حدوثه ، وما كان من قبيـل الأعراض يجوز حدوثه ، فنقول بأن أحد(١) القبيلين

---

(١) أصل : إحدى .

لم يخالف الآخر بأن يجب حدوث أحدهما ويجوز حدوث الاخر ، فلا بدّ من أن يكون ذلك لأمر من الأمور، إذ لو لم يكن هناك أمر من الأمور لم يكن بأن يختص أحد القبيلين بوجوب الحدوث والآخر بجواز الحدوث أولى من خلافه .

بين ذلك أن ما كان من قبيل الجواهر لا يجوز أن يوجد إلا وهو واجب الحدوث ، حتى لو لم يجب حدوثه لم يكن من قبيل الجواهر ، بل كان من قبيل الأعراض . وما كان من قبيل الأعراض لا يجوز أن يوجد إلا ويجوز حدوثه ، حتى لو وجد مع الوجوب لم يكن من قبيل الأعراض ، بل كان من قبيل الجواهر .

وتجرى هذه المفارقة فى وجوب كونها معللة مجرى مفارقة من يصح منه الفعل لمن لا يصح . فكما أن تلك المفارقة يجب أن تكون معللة فكذلك ها هنا .

فإذا ثبت كونها معللة قلنا : يجب أن تكون معللة بالذات أو ما هو عليه ، إذ ليس ها هنا أمر يمكن تعليق هذا الحكم عليه سوى الذات وما هو عليه . فاذا علل بذلك جاء ما ذكرناه من الفساد .

وقد قيل إن الجوهر لو حدث فى وقت يجب حدوثه — وقد علمنا أن حاله مع سائر الأوقات على سواء — فلم يكن أن[1] يجب حدوثه فى بعض الأوقات دون بعض، إذ لم يكن هناك مخصص، لكان[2] يجب أن يلزم حدوثه فى سائر الأوقات، وفيه ما ذكرناه من الفساد .

إلا أن هذا مما لا يمكن الاعتماد عليه [١٢٥ و] ، لأن لقائل أن يقول :

---

(١) فى الأصل : بان .

(٢) فى الأصل : فكان .

أو ليس أن ما لا يبقى من الأعراض يختص حدوثه بوقت ، مع أن حاله مع سائر الأوقات على سواء ، ثم لا يجب أن يكون حادثا فى سائر الأوقات ، بل يختص بحدوثه فى وقت ، وإن لم يكن هناك مخصص يخصص حدوثه فى ذلك الوقت بشرط أو علة ، فكذلك لم لا يجوز مثله فى مسألتنا ؟

فإن قلتم إن ما لا يبقى من الذوات إنما اختص بحدوثه فى وقت ، لأن القادر عليه اختار إيجاده فى ذلك الوقت دون غيره من الأوقات .

قيل لكم : لماذا اختار الواحد إيجاده فى ذلك الوقت ؟

فإن قلتم بعد ذلك : لأن القادر عليه لا يخلو : إما أن يكون قادرا لنفسه أو قادرا بقدرة ، فان كان قادرا لنفسه فما عليه القادر فى نفسه يقتضى تعلقه بإيجاده فى ذلك الوقت دون غيره من الأوقات ؛ وإن كان القادر عليه قادرا بقدرة فما عليه القدرة فى نفسها [يقتضى] تعلقها بإيجاده فى ذلك الوقت دون غيره من الأوقات .

فإذا قلتم هذا قيل لكم : لم كان ما عليه القادر فى نفسه أو ما عليه القدرة فى نفسها اقتضى التعلق بإيجاده فى ذلك الوقت دون غيره من الأوقات ؟

فان قلتم : فتعلق ما عليه القادر فى نفسه والقدرة فى نفسها بإيجاده فى ذلك الوقت حقيقة فى هذا القادر وفى هذه القدرة ، وما يكون حقيقة فى الشىء أو جاريا مجرى الحقيقة فلا[1] يتأتى فيه التعليل ويكون سبيله سبيل وجوب التحيز للجوهر عند وجوده ، فكما ليس لأحد أن يقول : لماذا وجب فى الجوهر إذا وجد أن يكون متحيزا ، لما كان تحيزه عند وجوده حقيقة فيه أو جاريا مجراها — كذلك فى مسألتنا .

فاذا قلتم هذا قيل لكم : لا يمكن أن يقال ان ايجاد القادر والقدرة لهذا المقدور فى هذا الوقت بعينه دون غير من الأوقات حقيقة فى القادر والقدرة ،

(١) أصل : ولا .

لأن ذلك انما يمكن أن يقال [١٢٥ ظ] اذا كان ايجاده اياه فى الوقت يكشف عما هو عليه فى نفسه ، بل كان لا يقتضى انقلابه عما هو عليه فى نفسه من الصفة الذاتيـة أو المقتضى عنها ، أو كان يقتضى حصـوله على صفة مخالفـة للتى هو عليها الآن .

وقد علمنا أن ايجاده فى غيره من الأوقات لا يقتضى شيئا من ذلك ، ولا ايجاده فى أن هذا الوقت يكشف ما هو عليه فى نفسه .

فاذا كان هكذا بقى للسائل المطالبـة فى أن هـذا القادر لـما تعلق ما هو عليه فى نفسه بايجاده فى ذلك الوقت ، وكذلك القدرة (١) .

وليس كذلك التحـيز ، فانه حقيقة فى الجـوهر ، وبه يكـشف ما عليه فى نفسه .

يبين صحة هـذه الجملة أن كان ذلك القادر أو تلك القدرة يقتضى ما عليه كل واحد منهما فى نفسه التعلق (٢) بايجاد أمثـال ذلك المقـدور فى غيره من الأوقات ، ومع ذلك لا يقتضى ذلك قلبهما عما هما عليه فى أنفسهما .

فان قلتم إنه فرق بين أن يقال إن الجوهر يخـتص حدوثه بوقت وبين أن يقال فيما لا يبقى من الذوات إنه يخـتص حدوثه فى وقت ؛ وذلك أن الجـوهر اختص حدوثه بوقت على وجه الوجوب ، بحيث يستحيل أن لا يوجد فى ذلك الوقت .

وليس كذلك ما لا يبـقى من الذوات ، فانه وان اختص حدوثه بوقت فانه حدث فى ذلك الوقت مع الجـواز — فجاز أن يقـال بأن القادر اختار إيجـاده فى ذلك الوقت .

---

(١) أي لماذا تعلقت هي أيضا .   (٢) أصل : التعلق .

قيل لكم : هذا الفرق مما لا يغنيكم من جوع ، وذلك لأنا نلزمكم فى هذا الوجه ما ألزمناكم فى الوجه الأول ، فنقول :

هب أنا سلمنا أن مالا يبقى من الأعراض ، وإن اختص حدوثه بوقت فانه حدث مع جواز أن لا يحدث ؛ فلِمَ حدث مع الجواز فى هذا الوقت دون أن يحدث مع الجواز فى وقت آخر ؟ ثم نسوق الكلام على الوجه الذى بينا .

ويمكن أن يقال فى نصرة الطريقة أن ما يصح وجوده فى سائر الأوقات فانه لا يختص بحدوثه فى وقت بعينه حتى يستحيل وجوده قبله أو بعده ، إلا إذا كان القادر عليه قادرا بقدرة أو كان المقدور متولدا عن سبب ؛ فانه فى هذين الوجهين يختص بوجوده فى وقت . وأما إذا لم يكن كذلك فلا وجه يقتضى اختصاص [١٢٦ و] حدوثه بوقت دون وقت .

أولا ترى أن الواحد منا لوكان قادرا لنفسه وكان يفعل ما يفعله مبتدأ فلا وجه يحيل إيجاد مقدوره فى أى وقت شاء ؟

فاذا ثبت هذا ، وقد علمنا أن الجوهر يوجد مبتدأ وأن القادر عليه قادر لنفسه ، فلا يجوز أن يختص بوجوده فى وقت دون وقت .

إلا أن هذا أيضا مما لا يمكن الاعتماد عليه ، لأن لقائل أن يقول : إن هذا إنما يتم بعد معرفة القادر ومعرفة حاله من كونه قادرا لنفسه . ولم يثبت ذلك بعد ، فيكون ذلك بمنزلة الاستدلال بالفرع على أصل لم يثبت .

فان كان يمكن أن يقال إن هذا السائل فانه إذا لم يثبت للجوهر قادرا عليه أصلا (١) ، بل يقول إنه حدث فى وقت على وجه الوجوب كان لنا أن نقول إنه إذا

---

(١) لابد أن يكون قد سقط هنا من الأصل كلام أو يكون وضع كلام فى غير موضعه .

كان يصح حدوثه فى سائر الأوقات ولم يكن متولدا عن سبب ولا كان مقدورا لقادر بقدرة ، فانك إذا لم تثبت للجوهر قادرا أصلا، فكيف يمكنك أن تقول إنه مقدور لقادر بقدرة . وكان يجب أن لا يقتضى حدوثه فى سائر الأوقات إلا بوقت بعينه ، فتصح هذه الطريقة على هـذا الوجه وأن نشـتغل ببيان أن القادر عليه قادر لنفسه .

دليل آخر فى أن الجـوهر لو وجب حدوثه فى وقت لكان يجب فى حدوثه أن يكون مستحقا لمـا هو عليه فى ذاته ، كالتحيز ، لأن حصول الذات على صفتين يستحقهما على سواء يقتضى أن المؤثر فيهما واحد .

يبين ذلك أنا انما نتوصل الى مؤثر مخصوص بكيفية الصفة لا بمجردها ، فالتحيز والحدوث لمـا اشتركا فى كيفية الاستحقاق وجب أن يكونا صفتين تقتضيهما صفة النفس، وذلك باطل. وهذه المسألة نستقصى الكلام فيها عند الكلام على الكلابية.

دليل آخر على أن الجوهر لا يجب أن يكون حادثا فى وقت بعينه ، وهو أنه لو كان كذلك لكان لا يخلو :

إما أن يحتاج فى وجوده الى كون أو لا يحتاج .

ولا يجوز أن يقال انه لا يحتاج فى وجوده الى الكون ، لأن ذلك يقتضى خلوه عن الكون — وقد علمنا خلاف ذلك .

وان كان يحتاج فى وجوده الى الكون فلا يخلو :

إما أن يحتاج إلى كون بعينه يجب وجوده لا محالة أو يحتاج إلى كون يجوز أن يوجد [١٢٦ ظ] ويجوز أن لا يوجد .

فإن قيل باحتياجه الى كون مخصوص يجب وجوده لا محالة ، فذلك يقتضى كون الجوهر فى جهة معينة حتى يستحيل تنقله من تلك الجهة . وهـذا يقدح

فى حكم التحيز[1] ، لأن من حكم المتحيز أن يصح تنقله فى الجهات ، حتى إنه ما من جهة يشار إليها إلا و يصح حصول الجوهر فيها بدلا من حصوله فى غيرها من الجهات . وهذا الحكم للتحيز معلوم ضرورة .

على أنه لا يصح أن يقال إن الجوهر يختص بوجوده لوجوب وجود كون فيه بأولى من أن يقال دون غيره من الأكوان لفقد الاختصاص فى ذلك ، حتى كان يلزم أن يوجد فيه كونان ضدان ، فيوجبان كونه حاصلا على صفتين ضدين .

فإن كان يحتاج فى وجوده إلى كون لا يجب وجوده فلا بد فى ذلك الكون من أن يكون معلقا على اختيار الفاعل ، فيجوز أن يوجد وأن لا يوجد . و إذا لم يوجد اختص الجوهر فى وقت بعينه يكون قد خلا من الأكوان .

فإن قلتم إن الجوهر إنما يجب وجوده إذا وجد الكون .

قيل له : هذا لا يصح ، لأنه ليس بأولى إن يقال إن الجوهر إنما وجب حدوثه لوجوب[2] كون بأولى من أن يقال إن الكون إنما وجد لوجوب وجود الجوهر ؛ فيقف كل واحد منهما على صاحبه .

فإن قلتم : نحن لا نقول بأن الجوهر يحتاج فى وجوده إلى وجود الكون ، حتى لا يلزم ماذكرتم ؛ بل نقول : إن الجوهر لا يوجد إلا وهو متحيز ، ولا يكون متحيزا إلا وهو كائن ، ولا يكون كائنا إلا بكون ؛ فلا يكون الجوهر محتاجا فى وجوده إلى الكون ؛ بل إنما يحتاج فى وجوده إلى أن يكون متحيزا ، وتحيزه لا يتم إلا بكونه كائنا ، وكونه كائنا لا يكون الا بكون . فإذا لم يوجد الكون استحال كونه كائنا ، لأنه معلول الكون .

---

(١) أصل : التحييز . (٢) أصل : بوجوب .

وإذا استحال كونه كائنا استحال تحيزه ، لأن كونه كائنا حقيقة فى تحيزه .

وإذا استحال تحيزه استحال وجوده، لأن وجوب تحيزه عنـد الوجود حقيقة فى كونه جوهرا .

فجاء من هذا أن صحة وجود الجوهر تنبنى على وجود [١٢٧ و] الأكوان . فإذا لم يصح وجود الجوهر إلا بوجود الكون لم يجب وجوده، لأن وجوب وجوده ينبنى على صحة وجوده ، فاذا قلتم هذا ،

[قيل لكم[1]] : هب أنا سلمنا أن الأمر كما قلتم ، فانا نلزمكم فى صحـة وجود الجوهر ما كنا ألزمناكم فى وجوب وجود الجوهر ، فنقول : أو ليس أن الجوهر لا يصح وجوده إلا بوجود الكون ، وأن الكون لا يوجد إلا عند حصول صحـة وجوب الجوهر ، فيقف كل واحد منهما على صاحبه ؟

ثم يعود الأمر إلى ماذكرناه، وهو أن وجوب وجود الجوهر ينبنى على وجود الكون ، ووجود الكون ينبنى على وجود الجوهر ، لأنه إذا كانت صحـة وجود الجوهر تنبنى على وجود الكون ، وكان الوجوب مترتبا على صحتـه لزم فى وجوب وجوده أن يكون موقوفا على وجود الكون .

دليل آخر: وهو أنه لو صح فى الجوهر أن يحدث مع الوجوب لما امتنع فى غيره من الذوات أن يجب حدوثه ، لأن قضية العقل لا تفصل فى ذلك .

ولا يمكن دعوى الضرورة فى التصرفات بأنها حدثت مع الجواز ، لأن دعوى الضرورة إن أمكن إنما يمكن فى ما نتصرف فيـه من التصرفات التى تتعلق بها خبرتنا ، وأما ما عدا ذلك فلا يمكن دعوى الضرورة فيه .

(١) زيادة من عندنا على سبيل المحاولة .

فكان يلزم على هـذا فى بعض الأحياء إذا رام نقل نيزك إلى نصر آب ونقل كنور إلى نيزك يتأتى ذلك منـه فى بعض الحالات لإمكان أن يكون محاولة نقله لذلك صادفت[1] وقتا يجب حدوث النقلة فيها[2] — وقد علمنا خلاف ذلك .

بل كان يجب فى الواحد منا لو رام نقل ريشة أو خردلة، يتعذر عليـه ذلك ؛ لجواز أن يكون نقله لذلك صادف وقتا يجب وجوده و يستحيل خلافه — وهذا كاف فى الدلالة على أن الجوهر حدث فى حال [لا] يجب حدوثه ، و بالله التوفيق .

وهذه الجملة كافية فى أن الجواهر حدثت فى حال يجوز حدوثها [فيه] .

---

(١) أصل : صادف .

(٢) هكذا الأصل ، ولعل الصواب : فيه .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فصــل

فإن قال : فما أنكرتم أن يكون المحدث لهذه الأجسام محدَثا قد أحدثه القديم تعالى ! ... إلى قوله : على أنه لو صح أن يكون بعض القدر قدرة على أن يفعل بها الجسم [١٢٧ ظ] .

والترتيب الصحيح فى هذا الفصل أن نبين أولا أن الجسم لا يجوز أن يكون محدِثا لنفسه ، ثم نبين بعد ذلك أن محدِثه إذا كان غيره لا يجوز فى ذلك الغير أن يكون محدَثا .

أما الكلام فى أن الجسم لا يجوز أن يكون محدِثا لنفسه ، وهو أنه لو كان محدثا لنفسه لوجب أن يكون قادرا قبل إحداثه ، لما قد ثبت أن الفعل لا يصح إلا ممن هو قادر وأنه لا بدّ من أن يتقدم على مقدوره .

وهـذا يقتضى كونه قادرا فى حال العدم — وقد تبين فى غير موضع أن المعدوم لا يجـوز أن يكون قادرا ، لأن القادر له تعلق بالمقدور ، والعدم يمنع التعـلق .

وبعد فانه لو كان قادرا فى حال العدم لكان لا يخلو :

إما أن يكون قادرا لنفسه أو قادرا بقدره .

ولا يجوز أن يكون قادرا بقـدرة ، لأن القدرة إنمـا يجب لها كون الذات قادرا إذا اختصت[1] بمن توجب له الصفة . والاختصاص إنمـا يكون بطريقة الحلول ، والحلول فى المعدوم محال .

---

(١) أصل : اختص .

ولا يجوز أن يقـال إنه يكون قادرا بقدرة معدومة ، لأن القـدرة المعدومة لا تعلق لهـا بالقادر[1] ، ولأنه لا اختصاص لها[2] ببعض المعـدومات دون البعض ، فكان يجب فى المعدومات أجمع أن تكون اختصاص قادره[3] — وقد علمنا أن فى العدم عرضا كما أن فيه جوهرا .

ولأن القدرة المعدومة لا يمكن فعل الجسم بها ، لأن الفعل إنما يمكن بالقدرة على أحد الوجهين : إما مباشرة وإما توليـدا ، وكلا الوجهين لا يمكن به فعل الجسـم .

والقدرة لا يمكن الفعل بهـا إلا بعد استعمال محلها فى الفعل أو فى سببه ضربا من الاستعمال ، وذلك لا يتأتى فى المعدوم .

فإذا لم يجز أن يكون قادرا بقدرة وجب أن يكون قادرا لنفسه ، ولو كان قادرا لنفسه لوجب فى حال الوجود أيضا أن يكون كذلك ، لأن الوجود لا يجوز أن يكون محيلا لهذه الصفة ، كيف وهو مصحح للأحكام !

ولو كان قادرا لنفسه فى حال الوجود [لكان] يجب أن يكون كل جزء منه قادرا ، لأن صفة النفس ترجع إلى الأجزاء والأبعاض ، فيجب فى الجملة أن تكون قادرين كثيرين[4] ضم بعضها إلى بعض ، فلا يقع الفعل بداع واحد وقصد واحد ، وكان يجب أن يصح التمانع بين أجزاء الجملة ، وكان يجب فى كل جزء منها[4] أن يصح فعل مثله ، لأن قضية العقل [١٢٨ و] لا تفصل فى ذلك .

---

(١) أصل : كالقادر .

(٢) أصل : له .

(٣) هكذا الأصل ، ويجوز أن يكون قد سقط كلام ، ويجوز أن يكون الصواب : قادرين .

(٤) فى الأصل : كثيرة ... منا .

فثبت بهذه الجملة أن الجسم لا يجوز أن يكون محدثا لنفسه[1] . فإذا لم يجز أن يكون محدثا لنفسه وجب أن يكون محدثه غيره . وذلك الغير لا يجوز أن يكون محدَثا قد أحدثه القديم تعالى ، لأن ذلك المحدث لا بدّ أن يكون قادرا بقدرة ، والقدرة لا يمكن فعل الجسم بها .

فان قيل : لم قلتم إن ذلك المحدث لا بدّ أن يكون قادرا بقدرة ؟

قيل له : لأنه لا يخلو : إما أن يكون حصل قادرا فى حال يجب كونه قادرا ، وإما أن يكون حصل قادرا فى حال يجوز كونه قادرا .

فان كان الأوّل وجب أن يكون قادرا لنفسه أو لما هو عليه فى نفسه ، ولو كان كذلك وجب أن يكون قادرا أبدا — وهذا محال فى المحدث ، فلا بدّ إذن من أن يكون قادرا بقدرة — ولا يمكن فعل الجسم بالقدرة .

فان قيل : فلم قلتم إنه لو لم يكن قادرا بقدرة لكان يجب أن يكون قادرا لنفسه أو لما هو عليه لنفسه ، فلم لا يجوز أن يكون قادرا لا لشىء مما ذكرتموه ؟

قيل له : لأنه ليس ها هنا شىء معقول يمكن تعليق هذا الحكم عليه سوى ما ذكرناه .

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون قادرا لمكان كونه حيا ؟

قيل له : لو صح فى ذلك المحدث أن يكون قادرا لمكان كونه حيا لصح فينا أيضا أن نكون قادرين لكوننا أحياء . ولو كان كذلك لوجب أن يتأتى الفعل من كل عضو فيه حياة ، فكان يجب أن يتأتى الفعل من شحمة الأذن ، لأن فيها[2] حياة — وقد علمنا أن شحمة الأذن لا يمكن الفعل بها ابتداءً .

---

(١) أصل : نفسه ، وهو جائز . (٢) أصل : فيه .

فان قيل : إنما لا يجوز لفقد المفصل .

قيل له : وذلك لا يجوز ، لأن رخاوة الشحمة وصلابة الغضروف تجرى مجرى المفصل ، ولهذا لا يمكن تحريك الشحمة باليد من دون الغضروف . ولو لم يكن هناك مفصل لما أمكن ذلك .

أو لا ترى أن الساعد لما لم يكن هناك مفصل لا يمكن تحريك البعض من دون البعض ؟

ولأن كون أحدنا قادرا لو كان لكونه حيا لوجب أن يتأتى منه فى وقت واحد من جنس واحد فى محل واحد ما لا يتناهى من المقدورات ، لأن الذى يحصر ذلك [١٢٨ ظ] إما فى الجنس و إما فى العدد إنما هو القدرة . ولو كان كذلك لكان يجب أن يصح ممانعة القديم الذى لا بدّ من إثباته .

فان قيل : ما أنكرتم أن أحدنا و إن كان قادرا لمكان كونه حيا إلا أن كثرة الأفعال تقف على صلابة المحل ، فلا يتأتى منه ما يمانع به القديم تعالى ، وإن كان كونه قادرا لمكان كونه حيا !

قيل له : هذا إن صح إنما يصح أن يمكن فى أفعال الجوارح ؛ وأما فى أفعال القلوب فلا يمكن أن يقال . فكان يجب أن يتأتى من أحدنا من أفعال القلوب ما يمنع به القديم تعالى .

وبعد فإن صلابة المحل إنما هى[1] بمنزلة الآلة ، والاحتياج إلى الآلة تابع للاحتياج إلى القدرة . فإذا لم يكن قادرا بقدرة لم يحتج إلى الآلة ، فاذا لم يحتج

---

(١) أصل : هو .

إلى الآلة فى الأصل لم يحتج إلى أن تكون الآلة على صفة مخصوصة بأن يكون محلا صلبا .

يبين ذلك أن القدرة لا يمكن الفعل بها إلا بعد استعمال محلها فى الفعل وفى سببه ضربا من الاستعمال — وذلك يقتضى ثبوت الحاجة إلى الآلة ، المتصلة والمنفصلة .

فإن قيل : أو ليس أن أحدنا لا يدرك المدركات من المرئيات والمسموعات والروايح والطعوم إلا بآلة مخصوصة ، مع أن الإدراك ليس بمعنى حتى يكون محله آلة أو كالآلة ، فكذلك لم لا يجوز أن يقال إن أحدنا لا يكون قادرا بقدرة ، ومع ذلك نحتاج إلى صلابة المحل وأن يكون على صفة مخصوصة ؟

ولا يمكنهم أن يقولوا إن الحياة مما يفعل به الفعل فيعتبر فى محلها أن يكون على صفة مخصوصة ، والقدرة غير حاصلة على مذهبهم — فبطل ما سألوه .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال إن الحياة يفعل بها الفعل ؟

قيل له : لا يصح ، لأن ذلك يؤدى إلى أن تكون الحياة مختلفة فى نفسها ، ومتفقة مختلفة ، من حيث أن المقدورات يجب أن تكون متغايرة — وتغاير المتعلق يقتضى اختلاف المتعلق — ومتماثلة من حيث أنها متفقة فى صحة الإدراك بها أو فى حصوله .

ومما يدل على أن كون أحدنا حيا لا يجوز أن يكون مقتضيا لكونه قادرا أنه لو كان كذلك لوجب أن يتأتى من أحدنا الاختراع فى الغير ، لأن الذى له [١٢٩و] ولأجله لا يجوز ذلك فينا أن أحدنا قادر بقدرة ، والقدرة لا يمكن الفعل بها الا بعد استعمال محلها فى الفعل أو فى سببه ضربا من الاستعمال .

فاذا صح من أحدنا أن يخترع فى غيره فعلا لم يمكنا أن نتوصل الى كون أحدنا محدثا لتصرفه بوقوعه على حسب قصده وداعيه لجواز أن يكون الغير قد أحدث ذلك الفعل فيه على حسب قصده بل كان قد أحدث الفعل مع القصد والداعى .

وفى ذلك إبطال الأدلة لأن الغير مما لم تثبت حكمته ، وإن كان للسائل أن يقول انه تعالى يمنع من ذلك حفظا للأدلة .

وبعد فإن ذلك المحدث لو كان قادرا لكونه حيا لوجب فى أحدنا أيضا أن يكون قادرا لكونه حيا . ولوكان كذلك لوجب أن يصح من أحدنا فعل الأجسام والأجناس أجمع ، لأن ما له ولأجله صح فى ذلك القادر فعل هذه الأجناس حاصل فينا ، وهو أن ذلك المحدث إنما يصح منه ذلك لأنه قادر(١) لكونه حيا . والواحد منا أيضا قادر(١) لكونه حيا — وقد علمنا خلاف ذلك .

فإن قيل : فلم قلتم ان ذلك المحدث لا يجوز أن يكون قادرا لنفسه أو لما هو عليه فى نفسه بأن قدر فى حال يجب ؟

قيل له : يذكر فى ذلك طريقان :

أحدهما أنه لوكان قادرا لنفسه أو لما هو عليه فى نفسه لوجب أن يكون مثلا للقديم تعالى . وذلك لأن الاشتراك فى صفة من صفات النفس يوجب التماثل ويوجب الاشتراك فى سائر صفات النفس ، وسيبين ذلك فى نفى الاثنين .

فإن قيل : ما أنكرتم أن المحدث ، وإن كان قادرا لنفسه ، فإنه لا يكون مثلا للقديم الذى لابدّ من اثباته ، من حيث أن مقدوراته لا تكون مقدورة لذلك القديم ، فإذا اختلف مقدورهما صارا مختلفين ، ويكون سبيلهما سبيل القدرتين فى أن

(١) فى الأصل : قادرا .

كل واحدة منهما وإن تعلقت بما تتعلق[به]لما هى عليه فى نفسها فإنهما مختلفتان[1] لتغاير مقدوريهما .

الجواب أن هذا تأكيد فى الإلزام ، وذلك لأجل أنهما قادران[1] لأنفسهما ، وصفة النفس توجب الاشتراك فيجب أن يكونا مثلين . ومن حيث وجب تغاير مقدوريهما [١٢٩ ظ] وجب أن يكونا مختلفين ، فيكونان مختلفين من وجه ومثلين من وجه .

وبعد ، فإن ذلك القادر لابدّ من أن يكون حيا وأن يكون حيا لنفسه ، فيقتضى الاشتراك فى كونه حيا لما بينا أن الاشتراك فى صفة النفس يوجب الاشتراك فى سائر صفات النفس .

فإن قيل : نحن لا نقول فى ذلك القادر أن يكون حيا لنفسه ، بل نقول إنه يكون حيا لا للنفس بل لشىء آخر .

قيل له : لا يخلو : إما أن يكون حيا لنفسه ، أو بالفاعل ، أو لمعنى .

لا يجوز أن يكون حيا بالفاعل ، إذ ليس يمكن أن يقال فى شىء من أحوال الفاعل إنه يؤثر فى كون الذات حيا .

ولا يجوز أن يكون حيا لمعنى مع أنه قادر لنفسه ، لأن ذلك يقتضى أن يكون مبنيا بنية مخصوصة ، وذلك يقتضى أن يكون كل جزء منه قادرا ، إذ[2] الحى إنما هو الجملة . وفى ذلك إثبات ما ليس بحى قادرا ، فإن الحى جملة ، والقادر كل جزء ، من حيث أن صفة النفس ترجع إلى الأجزاء .

---

(١) أصل : مختلفين .... قادرين .

(٢) أصل : أو .

ثم إذا وجب فى ذلك المحدث أن يكون كل جزء منـه قادرا، لأجل أنه قادر لنفسه، ومع ذلك حى بحياة والحى بحياة لا يكون إلا ذا أجزاء، والصفة النفسية ترجع إلى الأجزاء، وجب فى أحدنا أن يكون كل جزء منه قادرا، لأن الجواهر متماثلة .

فإذا وجب فى بعض الجواهر أن يكون قادرا لنفسه وجب فى سائرها ، لأن الاشتراك فى صفة النفس يوجب التماثل و يوجب الاشتراك فى سائر صفات النفس .

و بعـد ، فإن ذلك القـادر إذا كان يجب أن يكون كل جزء منه قادرا اقتضى صحة التمانع بين تلك الأجزاء وأن لا يقع الفعل بداع واحد ، أو يقتضى وقوع الفعل بين قادرين وأن يصح مقدور واحد بينهما — وكل ذلك فاسد[1] .

فإذا لم يمكن أن يقال فى ذلك القـادر إنه حى بالفاعل ولا حى بحياة وجب أن يكون حيا لنفسه . فإذا كان حيا لنفسه وجب أن يكون مثلا للقديم تعالى — هذا هو الكلام فى نصرة هذه الطريقة .

وأما الكلام فى الطريقة الثانية ، وهو أن يقال [إن] القول بأن ذلك المحدث قادر لنفسه يوجب صحة المـانعة بينه و بين الذى لابد من إثباته . ثم إن هذا عند التحقيق يؤدى إلى أن يتعـذر الفعـل عليهما [١٣٠ و] من غير منـع ولا وجه معقول — وهذا يقدح فى كوننا قادرين . وهذا مما يستقصى الكلام فيه عنه الكلام فى نفى الاثنين .

فإذا ثبت فى ذلك القادر المحدث أن لا يكون قادرا لنفسه ولا لكونه حيا لم يبق إلا أن يكون قادرا بقـدرة ، والقادر بقدرة لا يمكنه فعـل الجسم ، لأن القـدرة لا تتعلق بالجسم .

---

(١) أصل : فاسدا .

فإن قيل : فلم قلتم إن القدرة لا تتعلق بالجسم ؟

قيل له : لأن قدرة من القدر لو أمكن فعل الجسم بها لأمكننا أن نفعل الأجسام بما فينا من القدرة — وقد علمنا خلاف ذلك .

فإن قيل : فلم قلتم إنه لو أمكن فعل الجسم بقدرة من القدر لكان يجب أن يمكننا أن نفعل[1] الأجسام بما فينا من القدرة ؟

قيل : لأن القدر مختلفة ، ومع اختلافها فمقدوراتها متجانسة . وقد علمنا أن هذه القضية وهي[2] تجانس المتعلقات إنما وجبت بالقدر دون غيرها من الأعراض فكانت معللة بنوعها وقبيلها — وقد علمنا أن القدرة التي نثبتها فمخالفتها ليست بأكثر من مخالفة هذه القدر بعضها لبعض ، فكان يجب فيما[2] يصح بها من الأجناس أن يصح بهذه القدر . فلما لم يصح فعل الجسم بهذه علمنا أن القدرة التي يثبتها المخالف ويدعى أن الجسم يفعل بها مما لا حصول له . وهذه الدلالة مبنية على أصول :

أحدها : أن القدر مختلفة .

والثاني : أنها وإن اختلفت فمقدوراتها متجانسة .

والثالث : أن هذه القضية ، وهي تجانس المقدور ، معللة بكون القُدَر قدرا .

فإن قيل : لم قلتم أولا إن القدر مختلفة ؟

قيل له : لأنها افترقت في صفة ترجع إلى نفسها . والافتراق في صفة من صفات النفس يوجب الاختلاف ، كما أن الاتفاق في صفة من صفاتها يوجب التماثل .

---

(١) أصل : فعل .

(٢) أصل : وهو ... ما .

يبين ذلك أن كل قدرة لا تسدّ مسدّ الأخرى لما [هى] عليه[1] فى ذاتها .

فإن قيل : هذا الذى ذكرتموه من دلالة الاختلاف إنما هو اشارة الى تغاير المتعلقات . ولو أمكن أن يستدل بتغاير المتعلقات على اختلاف القدر لأمكن أن يستدل بذلك على أن القدرة الواحدة فى نفسها مختلفة، لأنها تتعلق بمقدورات متغايرة [١٣٠ ظ] . وإن كانت متماثلة ففى محاذاة أو فى أوقات، وان كانت مختلفة فى محل واحد فى وقت واحد .

قيل : هذا لايلزم ، لأنا لم نقل إن القدر مختلفة لأن متعلقاتها متغايرة ، بل قلنا انها افترقت فى صفة يرجع اليها من حيث أن مايثبت لبعضها من الحكم لا يثبت لغيرها .

أو لا ترى أن من حكم بعضها هو أن تتعلق بمقدوراتها وأن يصح بها ايجاد تلك المقدورات !

وهذا الحكم يستحيل فى الأخرى لأنه لا يمكن أن يتعلق معنى بتلك المقدورات وأن يفعل بها ذلك . وهذا بحكم الاختلاف ولا عبرة[1] بأن تكون مقدورات كل واحدة منها واحدة أو متغايرة، إذ الغرض فى الدلالة أن ما عليه كل واحدة منها مخالف لما عليه سائرها من حيث أنها لا تنوب مناب الأخرى فيا يثبت لها من الحكم من التعلق والايجاد بها .

وهذا لا يمكن أن يقال فى قدرة واحدة، لأنها تتعلق بما تتعلق [به] لما هى عليه[1] فى ذاتها سواء كان المتعلق واحدا أو أكثر، ولا يجب أن تكون فى نفسها مختلفة . هذا كما نقول فى إرادتين، إذا تغاير متعلقاهما ، إنهما مختلفتان، وذلك لأن إحداهما مختصة بصفة لأجلها تتعلق بهذا المراد دون غيره والأخرى تتعلق بذلك الغير دون هذا .

(١) اصل : لما عليها . . . عبره . . . عليها .

ومما يدل على أن القدر لا تكون متماثلة وهو أن العجز الطارئ إذا طرأ على القدر[1] وجب أن ينفيها أجمع لو كانت متماثلة من حيث أن المتماثلات تنتفى بجزء واحد من الضد ، ومعلوم أن العجز عن الشيء لا يكون عجزا عن غيره ولا يكون منافيا للقدرة المتعلقة بذلك الغير .

ولو كانت القدر متماثلة لكان يجب ذلك ، وهذا صحيح ، وإن لم يكن العجز معنى على سبيل التقدير .

ولكن هذه الدلالة إنما تصح أن لو قال الخصم إن القدر كلها متماثلة . وأما إذا قال : فيها متماثل وفيها مختلف ، فالعجز إذا طرأ فإنما ينفى المتماثلات دون المختلفات .

هذا كما أن المحل إذا كان فيه[2] معان كثيرة بعضها متماثل وبعضها مختلف فالضد إذا طرأ فإنما ينفى المتماثل دون المختلف . فكذلك ها هنا ، العجز إنما ينفى القدر التى تكون مشتركه فى التعلق [١٣١ و] والمتعلق لتماثلها ، دون غيرها من القدر — فهذه الدلالة لا يمكن الاعتماد عليها لهذا الوجه .

فإن قيل : أنتم بنيتم الدلالة الأولى فى أن القدر مختلفة على أن مقدوراتها متغايرة وأن مقدور بعضها لا يجوز أن يكون مقدور الآخر ، فلذلك حكمتم باختلافها ، فدلوا على ذلك !

قلنا : وذلك لأن القدرتين لو صح أن تتعلقا بمتعلق واحد ، وهما فى قادر واحد ، لصح أن تتعلقا به وإن كانتا[3] لقادرين .

---

(١) أصل : القادر .

(٢) أصل : فيها — ويمكن التصحيح على وجه آخر .

(٣) أصل : كانا .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فالخصم بين أمرين :

إما أن يسلم هذا ، فتسلم لنا الدلالة ؛

وإما أن ينازع فيقول : فلم إذا جاز تعلقهما (١) بمتعلق واحد ، وهما لقادر واحد ، ما يوجب (٢) أن [لا] يصح تعلقهما وهما (٣) لقادرين ؟

فإن قال هـذا فإنا نقول : قد علمنا أن المعدوم بلا نهاية . فهاتان القدرتان اللتان تعلقتا (٤) بمقدور واحد ، وهما فى قادر واحد ، كما حصلتا فى قادر واحد ، فإنه يجوز أن تحصلا من (٥) قادرين تقديرا أو من جنسهما تحقيقا . فإذا صح ذلك أدى إلى صحة مقدور واحد من قادرين .

فإن قيل : فلم قلتم إن ماوجد فى زيد من القـدر يجوز أن يوجد فى عمرو عينه أو جنسه ؟

قيل له :

أما عينه فعلى التقدير ، لأن من مذهبنا أن ما يوجد من المعانى فى محل لا يوجد وكان لا يوجد إلا فى ذلك المحل (٦) إلا أن التقدير وإن كان محالا فإنه مهما كان مؤثرا للعلم كان كالتحقيق فى باب الدلالة ، كما نقول فى نفى الاثنين .

---

(١) أصل : تعلقها .

(٢) أصل : يجب .

(٣) أصل : وهو .

(٤) أصل : تعلقا .

(٥) أصل : فى .

(٦) هكذا الأصل ، والغالب أن كلاما سـقط من العبارات السابقة ، وإلا فإنه يمكن فهم الفكرة أو تصحيح العبارة فى ضوء ما يقوله المؤلف فى الاعتراض التالى .

وأما جنسه فيجب أن يصح تحقيقا ، وذلك لأنه ما من محل يصح أن يوجد فيه معنى من المعانى إلا وغيره من المحال يصح أن يوجد فيه من جنس ذلك المعنى. فلو صح أن يوجد فى زيد قـدرة تتعلق بما تتعلق به قدرة له أخرى لصح أن يوجد من جنس تلك القدرة فى عمرو فتتعلق بذلك المتعلق، فيلزم ماذكرناه .

فلما لم يصح ذلك فى عمـرو ، لمـا بينا أنه يؤدى إلى صحة مقـدور واحد بين قادرين، علمنا أنه لا يصح فى زيد أيضا وأن كل قدرة تتعلق بما تتعلق [به] لمـا هى عليه[1] فى ذاتها وأن لا يصح تعلقها إلا به وأن لا يصح تعلق بعضها بما يتعلق به غيرها حتى إذا وجدت[2] [١٣١ ظ] قدرة متعلقة فى شىء فكل ما يوجد من القدر كما يجب أن يكون غيراً لهذه القدرة فإنه يجب أن يكون مقدورها غيراً لمقدور هذه ، لأجل أن ذلك حكم واجب للنفس .

فإن قيل : أنتم بنيتم هذا الكلام أيضا على أن المحل إذا وجد فيه معنى من المعانى فأى محل كان فانه يجوز أن يوجد فيه من جنس تلك المعانى .

قلنا : وذلك لأنا نعلم أن الجوهر يجوز أن يوجد فيـه أى كون كان ، لأنه لو لم يجـز ذلك لمـا امتنع فى بعض الجواهر أو فيهـا أجمع أن يستحيل التنقـل فى بعض المحاذيات .

وذلك معلوم فساده، لأنه كان يلزم أن يتعـذر على أحدنا التصرف فى بعض الجهات ، مع أنه يتصرف فى غيرها من الجهات على أى وجه شاء — وهـذا الحكم معلوم فى الجوهر ضرورة .

---

(١) أصل : عليها .

(٢) أصل : وجد .

والعلة فيه وهو أنه لتحيزه كما يحتمل العرض يحتمل سائره، حتى لو لم يحتمل السائر لم يحتمل البعض كالعرض، وأن حال الجواهر فى هذا الحكم سواء لاشتراكها فى التحيز .

فإذا ثبت ذلك فقد علمنا أن زيداً يصح أن توجد فيه قدرة يصح أن تتعلق بما تتعلق[1] به قدرة أخرى ، فكان يجب أن يصح أن يوجد فى عمرو من جنس تلك القدرة ، لأنه لولم يصح أن يوجد فى عمرو لما[2] كان يصح أن يوجد فى زيد ، لأجل أنه إنما صح فى زيد لأنه مبنى بنية مخصوصة، وعمرو حاصل كذلك .

فإن قيل : فلم قلتم إن مقدورات القدر متجانسة ؟

قيل : لأن مقدوراتها لو لم تكن متجانسة لم يمتنع فى بعض القادرين أن يتأتى منه فعل الاعتماد فقط دون الأكوان ، وفى بعضهم أن يتأتى منه فعل الأكوان دون الاعتمادات ، وفى بعضهم أن تتأتى منه الاعتقادات دون الظنون والأنظار والإرادات .

ومعلوم أن كل قادر يتأتى منه بعض هذه الأجناس فإنه يتأتى منه سائرها .
وما ذاك إلا لأجل أن مقدورات القدر متجانسة . بل كان يجب فى بعضهم أن يتأتى منه بعض الأكوان دون بعض ، حتى يلزم فى شخصين يستويان فى القدر وبناها[3] ثم يتأتى من أحدهما التصرف فى أى مكان شاء ، والآخر لا يتأتى منه التصرف إلا فى مكان مخصوص ، بل يلزم فى شخص واحد أن يتأتى منه التصرف والتنقل فى جهة [١٣٢ و] اليمنة ألف فرسخ ولا يتأتى منه فى جهة اليسرة إلا خطوة أو دونها أو لا يتأتى شيء من ذلك .

---

(١) أصل : تعلق .　　(٢) أصل : ولما .

(٣) هكذا الأصل ، والمقصود جمع بنية . ويجوز أنه قد سقط بعد هذه الكلمة شيء .

وكل ذلك قد علم خلافه ضرورة — فالقول بأن مقدورات القدر غير متجانسة يؤدى إلى إبطال ما علمناه ضرورة ، فوجب نفيه .

فإن قيل : كيف يصح هـذا ، ونحن نعـلم أن أحدنا يصح منه أن يفعل إرادة بأن الله تعالى يخـلق جسما من الأجسام ويقدره ويحييه ، وذلك الحى إذا أوجده الله تعالى حيا لا تصح منه هذه الإرادة ، فيثبت بهذا أن مقدورات القدر يقع فيها اختصاص ، فيصح ببعض القدر مالا يصح بغيرها ؟

فالجواب أن هـذا لا يصح ، لأن كلامنا إنمـا وقع فى قدرتين موجودتين ما يصح بأحداهما يصح بالأخرى من جنسه . ففى مسألتنا بينما[1] فعـل أحدنا إرادة حدوث هذا الجسم الحى لم تكن قدرة هذا الحى موجودة ، فلا يصح تعلقها بهذه الإرادة ، لحيث ما وجد يقتضى وجود المراد . وهى لا تتعلق بما مضى[2] .

هـذا كما أن الواحد منا إذا أراد مثلا قدوم زيد كان فى مقدوره أن يفعل هذه الإرادة ، ثم لو لم يفعل حتى قدوم زيد لم تصح منه هذه الإرادة بحصول المراد ، ولا يدل على أن حدوثه لم يكن متعلقا بتلك الإرادة أصلا — فكذلك ها هنا .

يبين ذلك أن هذا الحى لوكان موجودا قبل ذلك فإنه يصح منه حدوث نفسه على وجه الاعادة كما يصح من غيره ، فتكون إرادته وإرادة غيره مثلين لاتفاقهما فى التعلق — فعلم بهذا أن ما يتعلق به قدرة غيره تتعلق بجنسه قدرته أيضا .

فإن قيل : هـذه الإرادة ليست[3] بمثل لتلك الإرادة ، بل هى مخالفة لهـا ، وكلامنا فى مثلين ، وذلك لأن الإرادة بالحدوث على وجه الابتداء مخالفة لها على وجه

---

(١) أصل سن ما

(٢) النص السابق مضطرب ، فى الغالب بسبب سقوط كلام .

(٣) أصل : ليس

الإعادة . ولهذا يجوز من أحدنا أن يريد حدوث الشيء على وجه الابتداء ويكره حدوثه على وجه الإعادة، أو يكره حدوثه على وجه الابتداء ويريد حدوثه على وجه الإعادة ، فما ينفى أحدهما لا ينفى الآخر .

قيل له : ليس الأمر كذلك ، بل هاتان [١٣٢ ظ] الإرادتان مثلان ، لأنهما تعلقتا بمتعلق واحد على أخص ما يمكن ، وهو حدوث هذا الجسم فى هذا الوقت المخصوص . وتعلق إحداهما به على وجه الإعادة هو أن يحدث عن عدم تقدمه الوجود . وذلك ما لا تأثير لتعلق الإرادة به ، إذ الإرادة لا تتعلق بما مضى .

فإن قيل : فلم قلتم إن تجانس المقدور يعلل وإنه يعلل بالنوع والقبيل ؟

قيل له : والذى يدل على كون هذا الحكم معللا بهذا الأمر ، وهو أنا نعلم أن كل ما دخل فيه فى قبيل القدرة تجانس متعلقه، وما خرج عنها لم يجب ذلك؛ فكان بوجود نوع القدر وجود الحكم ، وهو تجانس مقدورها ، وبعدمها عدم الحكم — ولا يمكن أن يعلل هذا الحكم بأمر آخر سوى النوع والقبيل .
والتعليل لا يطلب منه أكثر مما ذكرناه، فكان الحكم معللا بما ذكرناه .

وتحرير هذه الدلالة أن نقول : وجدنا نوعين من المتعلقات :

أحدهما : ما يجب أن تجانس متعلقاته ،

والآخر : لا يجب ذلك فيه، مع كونهما متعلقين .

فلابد من مفارقة أحدهما للآخر بأمر من الأمور . وليس ذلك إلا النوع والقبيل إذ لا يمكن تعليل هذا الحكم إلا بالنوع والقبيل، من الوجود والعدم وصفة النفس والمقتضي عنها .

فإن قيل : هــذا التعليق فاسد، لأنه يجرى مجرى التعليل باللقب ؛ والتعليل بما يجرى مجرى اللقب وما لا يفيد فى المسمى لا حالا ولا حكما، فانه لا يصح .

أو لا ترى أنه لا يصح تعليل حكم من الأحكام يثبت لمن هو مسمى بزيد بأنه زيد لمـا كان زيد لقبا؟ .

قيل له : هــذا لا يصح، وذلك لأن قولنا : قدر ، وإن كان يجرى مجرى اللقب، فإنه يفيد إبانة نوع من نوع كاللون والطعم، فيكون هذا الحكم معللا بهذا النوع لا بلفظ القدرة، أى أن هذا الحكم إنما وجب فى هذه المعانى لكونها من هذا القبيــل .

وليس كذلك قولنا : زيد وعمرو، فان ذلك لقب مخصوص لا يقتضى إبانة نوع من نوع .

فان قيل : ما أنكرتم أن هذه القضية إنما وجبت فى القدر لمـا تختص به كل قدرة فى نفسها، وليس من حيث أن صحة الأجناس حكم شائع فى جميع القدر ما يجب[1] أن يعلل بأمر راجع إلى الجميـع ويعم الكل . وهــذا النوع والقبيل فانه لا يمتنع فى حكم عام يكون معللا بأمر خاص .

أو لا ترى أن صحة الإدراك حكم عام[2] فى الجواهر والألوان، ومع ذلك لا يعلل بأمر يرجع إلى الجميع ، بل هو معلل بمـا عليه كل مرئى فى نفسه فكذلك مثـله فى مسألتنا ؟

فالجواب : أن الأصل أن يكون بين الحكم و بين الدلالة مطابقة فى العموم والخصوص لمـا بينهما من التعلق إذا كان ممكنا .

---

(١) هكذا الأصل .

(٢) أصل : حكم عام فى حكم عام .

وفى هذا الموضع لا يمكن التعليل بالنوع والقبيل، لأجل أن الإدراك لا يتعلق بكل واحد من هذه المرئيات بالنوع والقبيل وإنما يتعلق بما يختص به كل واحد منهما ويتميز به عن غيره .

وليس كذلك ماذكرناه، لأن التعليل هناك ممكن بالنوع والقبيل، فكان يجب أن يعلل هذا الحكم به ، بل لا يمكن التعليل الا به على ما نبينه من بعد .

على أن التعليل بما عليه كل قدرة فى نفسها لا يمنع من التعليل بالنوع والقبيل، فكان يجب أن يعلل بكل واحد من الأمرين، لأن التعليل اذا أمكن بالأمرين ولم يكن التعليل على وجه الإيجاب بل كان على وجه الكشف والبيان فانه يجوز. وعلى هـذا يعلل كون القديم تعالى غير فاعل للقبيح بأنه عالم بقبح القبيح وعالم بغناه عنه .

فان قيل : يلزمكم أن تقولوا أيضا بأن اللون كونه لونا معلل بما عليه كل لون فى نفسه وبأنه من قبيل الألوان، كأن يعلل كون السواد مرئيا بما هو عليه فى نفسه وبأنه من قبيل الألوان .

قيل له : هذا لايمكن، لأن السواد لايرى لكونه من قبيل الألوان وإنما يرى لما هو عليه فى نفسه،وهو الصفة المقتضاة عن صفة الذات . فإذا لم يكن الإدراك متعلقا بالنوع والقبيل فلا يجوز التعليل للإدراك به ، بل يعلل بما هو يتعلق به ، وهو المقتضى عن صفة الذات .

والقدرة أيضا لا يصح تعليل الأجناس بنوعها وقبيلها،لأنها لا تصح إلا لما عليه كل قدرة فى نفسها .

قيل له[1] : ليس الأمر كذلك ، بل تجانس المقدور لا يمكن أن يعلل إلا بالنوع والقبيل ، وذلك لأن بتجانس المتعلقات نتوصل إلى نوع القدر وقبيلها [١٣٣ ظ] بدليل أن هذه المتعلقات لو لم تتجانس لما كانت[2] المتعلقات بها قدرا ، بل كانت معانى أخر . فلما كان تجانس المقدور طريقا إلى القدر ونوعها وجب أن يعلل بالنوع ولا يجوز أن يعلل بما عليه القدر فى ذواتها . إذا لا يمكن بتجانس المقدورات [معرفة[3]] ما عليه القدر فى ذواتها ، و إنما نعلم ذلك بصحة ايجاب المقدورات ، فلا جرم ذلك معلل بما عليه القدر فى أنفسها من الصفات .

يبين ذلك أنا اذا علمنا أن هذا المقدور لا يصح الا من هذه القدرة دون غيرها نعلم مفارقة هذه القدرة لتلك بصفة ذاتية .

وليس كذلك اذا علمنا بأن مقدوراتها متجانسة ، فانا لا نعلم بذلك سوى أنها نوع واحد وقبيل واحد . ثم يجوز فى كل قدرة أن تختص بصفة تتميز بها عن غيرها من القدر ، ويجوز أن لا يكون كذلك ، بأن يجوز ان هذه المقدورات كما تجانست فقد اشتركت أيضا فى أن القدرة تتعلق بها أجمع على سواء ، حتى ان ما من مقدور تتعلق به قدرة فانه يتعلق به[4] أيضا غيرها من القدر . وانما نعلم تميز بعضها عن بعض بنظر آخر ، وهو إذا علمنا تغاير أعيان المقدورات .

فان قيل : لو صح ما ذكرتم فى القدر لوجب أن تقولوا أيضا بأن الإرادة لا يصح وجودها لا فى محل ، وذلك لأن هذه الإرادات فى الشاهد مع اختلافها

---

(١) هذا جواب عن اعتراض غير مذكور .

(٢) أصل : كان ، و بعدها كلمة من ، وقد محيت .

(٣) زيادة من عندنا . ويمكن وجه آخر من الزيادة .

(٤) أصل : بها .

واختلاف أجناسها فإنها متفقة فى الاحتياج إلى المحل . فيجب فى تلك الإرادة أن لو كان لها وجود كانت[1] مخالفتها لهذه الإرادات كمخالفة بعضها لبعض .

ومهما وجب فى هذه الإرادات أن تحتاج إلى محال لكونها إرادات[1] فيجب فى تلك أيضا أن تحتاج إلى محل .

فإذا لم يجز أن يقال فى تلك إنها تحتاج إلى المحل ، مع أن هذه كلها تحتاج إلى المحال ، وهى من قبيل هذه الإرادات ؛ فكذلك لم لا يجوز أن يقال فى القدر مثل ذلك ؟ وهو أن تلك القدرة[2] وإن كانت من قبيل هذه القدر ، ثم هذه ، وإن اشتركت فى تجانس المقدورات ، فان تلك يجوز أن تخالفها فى جنس المقدورات ، وإن كانت هى مخالفة لهذه كمخالفة بعضها لبعض ، كما قلتم فى الإرادة . وإلا وجب أن يتفق[3] وجود إرادة لا [فى][4] محل فى الغائب .

فالجواب أول ما فى هذا أن الحلول سواء كان فى إرادة أو فى غيرها لا يجب أن يكون معللا ، لأن المعلل إنما يجب أن يكون حالا أو حكما ؛ والحلول ليس بحال ولا حكم ، فلا يقبل التعليل .

يبين ذلك أن المرجع به إلى كيفيته فى الوجود ، والكيفية فى الوجود مما لا يقبل التعليل ، وإنما المعلل أصل الصفة .

وبعد [١٣٤ و] فان الحلول بأى شىء علل فسد ، وكل تعليل إذا علل فانه يفسد ، فبأى شىء علل وجب فساده .

---

(١) أصل : كان .... إرادة .

(٢) أصل : القدر .

(٣) أصل : يتفقا .

(٤) زيادة من عندنا .

على أن التعليل لو ساغ فيما عارضنا به من التعليل لكان ذلك تعليلا بكون أحدنا قادرا بقدرة ، وذلك لأن الإرادة لا يمكن فعلها إلا مباشرا ، والقادر بقدرة لا يمكن بها[1] أن يفعل ما قدمنا إلا بمحل القدرة عليه[2] . فلهذا الوجه لا يصح من أحدنا أن يفعل[3] إلا فى محل ، حتى إن أحدنا لو كان قادرا على الاختراع ، بأن يكون قادرا لنفسه ، لكان يصح منه أن يفعل هذه الإرادة لا فى محل ، كما كان يصح من القديم تعالى .

ولو كان القديم تعالى قادرا بقدرة لكان لا يمكنه أن يفعل[4] لا فى محل .

فإن قيل : إذا كان احتياج الإرادة إلى المحل لهذا الوجه فلم لا يجوز من أحدنا أن يفعل هذه الإرادة فى كل محل فيه الحياة ، حتى يصح منه أن يفعلها فى يده؟ كيف ومن مذهبكم أن قُدَر القلوب قدر على أفعال الجوارح ، وقدر الجوارح قدر على أفعال القلوب ! فلما لم يصح ذلك علم أنه إنما لا يصح أن يفعل فى قلبه لأجل أنه يحتاج إلى بنية مخصوصة .

فالجواب : قد بينا الوجه فى احتياجها إلى المحل ، وقول السائل بعد ذلك : لماذا لا يفعل لو قدرنا فى يده؟ لا يصح ؛ لأنه تعليل لأن لم يفعل ، وأن لم يفعل لا يحتاج إلى التعليل ، لأنه لو علل ذلك لوجب أن يعلل ما لا يتناهى ، لأن أحدنا ما لم يفعله فإنه غير متناه .

---

(١) أصل : به .

(٢) أصل : عليها .

(٣) أصل : من أن يفعل أحدنا

(٤) أصل : يفعلها .

وبعد فإنه لا يمتنع من أن تكون هى محتاجة إلى ما يكون فى حكم الآلة، وهو أن يكون المحل مبنيا بنيــة مخصوصة . وغير ممتنع فى بعض الأشياء أن تحتاج فى وجودها إلى آلة مخصوصة؛ كما نقول فى العرض وكما نقول فى الإدراك، فى أن الحياة بها تدرك، إلا أنه يجب أن يكون محلها على وجه مخصوص حتى يصح بها الإدراك — فكذلك فى مسألتنا .

فإن قيل : لو وجب أن تكون مقدورات القدر متجانسة ، لمثل ما ذكرتم ، لوجب أن تقولوا إن مقـدورات القادرين متجانسة ، حتى لا يصح من أحد من القادرين إلا ما يصح من غيره[1] . فكما قلتم إنه لا يجـوز إثبات قدرة لا يصح بها فعل الجسم، لأجل أنه لا يصح فعل الجسم بهذه[2] القدر؛ فكذلك وجب أن تقولوا إن[3] [١٣٤ ظ] أحدا من القـادرين لا يصح منـه فعل الجسم ، كما لا يصح من هؤلاء القادرين .

فالجواب : أن هذه معارضة لا تكون على العلة ، فهى ساذجة .

بيان هذا أنا إذا قلنا أولا إن القدر مختلفة، ثم بينا أن مع اختلافها مقدوراتها متجانسة ، وبينا أن هذه الصفة إنما وجبت لكونها قدرا لا غير، فإذا كانت تلك القدرة التى أثبتها الخصم إذا كانت من قبيل[4] القدر وجب أن لا يصح بها إلا ما يصح بهذه ، لأنه لو صح بهـا فعل الجسم لكان يصح أيضا بهـذه، لمـا بينا أن تجانس المقدورات معلل بنوع القدرة وقبيلها .

---

(١) أصل : غيرهم .

(٢) أصل : بهذا .

(٣) أصل : فى .

(٤) أصل : قبل .

وليس كذلك فى القادرين، فإنه لا يصح أن يقال : إن هؤلاء القادرين أشياء مختلفون، وأنهم مع اختلافهم فمقدوراتهم متجانسة ، وإنما وجب ذلك لكونهم قادرين ، حتى إذا كان كذلك كان لا يصح من القادر فى الغائب إلا ما يصح من هؤلاء ، كما قلناه فى القدر .

وهذا لا يصح أن يقال فى القادرين، كيف يمكن ذلك ، وهم متفقون لأنهم جواهر، والجواهر متماثلة؛ ولكن إنما صح فى هؤلاء القادرين أن تتفق مقدوراتهم لكونهم قادرين بقدر، لا لشىء آخر، حتى إنه لو كان فيهم من هو قادر لنفسه لكان يجب أن يصح من ذلك القادر ما لا يصح من غيره الذى هو قادر بقدرة، حتى إنهم كلهم لو كانوا قادرين لأنفسهم لكان يجب أن تتساوى مقدوراتهم فى التجانس .

ولو كان القادر فى الغائب قادرا بقدرة لكان يجب أن لا يصح منه إلا كما يصح من هؤلاء . فحيث وقع الافتراق الآن فإنما هو لأجل أن القديم تعالى قادر لنفسه ، وهؤلاء قادرون بقدرة ، والقدر تقتضى القصر والحصر ، سواء كان فى الجنس أو فى العدد .

وبعد فانا قد بينا أن هذه القضية التى هى تجانس المقدور معللة[1] بالنوع والقبيل وأنها طريق إلى معرفة النوع والقبيل . فإذا كان هذا الحكم هو بمنزلة الطريق ، بل هو طريق إلى نوع القدر وقبيلها ، وكان النوع والقبيل فى حكم العلة فيه ، فإذا لم يوجد فى القادرين هذا الأمر ، وهو كونهم من قبيل القدر ونوعها ، لم يثبت الحكم الذى هو تجانس المقدور ، وفى القادرين فى الشاهد

(١) أصل : معلل .

[١٣٥ و] إذا استووا فى تجانس المقدور، فلو كان كونهم قادرين بقدر لا لكونهم قادرين فقط[1] .

فان قيل : هذا يؤدّى إلى أن تعلقوا صحة الفعل بالقدرة [لأن] عندكم أن الفعل صحته ووقوعه معلل بالقادر لا بالقدرة .

فالجواب أن هذا ذهاب عما نحن فيه ، فانا ما علمنا[2] ذلك بالقدرة فقط ، بل إنما علمنا بكونهم قادرين بقدر ، والتعليل بالقادر صحيح بالقدرة ، فنقول إن هؤلاء القادرين لما كانوا قادرين بقدر تجانست[3] مقدوراتهم ، كما لو كان الجميع قادرين لما وجب أيضا أن يختلف تجانس المقدور ، ولو كان فيهم من يقدر لا بقدرة ، كما يكون فيهم من هو قادر بقدر[ة] لكان يجب أن لا تتجانس مقدوراتهم .

على أن التعليل بالقدرة صحيح أيضا ، وذلك لأن الفعل إنما يصح من القادر لا من القدرة ، إلا أن كونه قادرا لما كان لمكان القدرة جاز تعليل تجانس المقدور بالقدرة بواسطة كون الذات قادرا من حيث أن هذه الصفة إنما صدرت عن القدرة .

فان قيل : ما أنكرتم من أن تجانس المقدور يتعلق على كون القدر وقبيلها لا يصح[4] ، لأنه ليس بأن يعلل تجانس المقدور بنوع القدر وقبيلها أولى من أن يعلل نوع القدر وقبيلها بتجانس المقدور ؟ فيقال إن هذه المعانى إنما وجب أن تكون قدرا لتجانس المقدور . فاذا لم يتميز المعلل من المعلل به فانه يكون فاسدا .

---

(١) لا بد أن يكون قد سقط هنا كلام .

(٢) هكذا الأصل ، والراجح أن هنا تحريفا عن كلمة : عللنا .

(٣) أصل : تجانس .

(٤) هكذا الأصل ، ولا شك أنه قد سقط من النص كلام ، لكن المعنى واضح مما يلى .

فالجواب : أن هذا لا يصح ، والترجيح معنى ، وذلك لأن صحة التجانس ضرب من الصحة والإيجاد ، فكان فرعا على القدر ويكون حكما لها ، فاذا علمنا تجانس القدر بنوع القدر وقبيلها [كنا] قد علقنا الفرع على الأصل . وهذا أولى من أن يقال إن القدر فى كونها قدرا تكون معللة[1] بتجانس المقدور ، لأن ذلك يغير الواجب ، إذ الأصل أن يكون الحكم معللا بالصفة أو العلة — هذا هو الكلام فى هذا الفصل ، وبالله التوفيق .

(١) أصل : معللا .

فصل

ثم قال رحمه الله : على أنه لو صح أن يكون قد خص بقدرة على أن يفعل بها بعض الأجسام ... إلى قوله : فإن قال قائل : ولِمَ أنكرتم أن يُقدر الله تعالى بعض الأعراض على ذلك ؟

إعلم أن الذى ذكره دليل مبتدأ على [١٣٥ ظ] أن القدرة لا يمكن فعل الجسم بها ، وتحريره[1] هو أن يقال إن القدرة لا يمكن الفعل بها إلا مباشرا وإما متولدا . وأما الاختراع فمحال بالقدرة ، ولا يمكن فعل الجسم على الوجهين جميعا .

فإن قيل : فبينوا أولاً معنى المباشر[2] ومعنى المتولد حتى يستقيم لكم ماذكرتم من الدلالة .

قيل له : قد كان مشايخنا المتقدمون يقولون : المباشر هو مايحل محل القدرة عليه ، والمتولد ما يوجد فى غير محل القدرة .

فإن قيل : فهل يصح هذا الحد أم لا ؟

قيل له : لا يصح لافى المباشر ولا فى المتولد ، لأجل أن الحد يجب فيه الطرد والعكس .

وقولهم فى المباشر : ما يحل محل القدرة عليه ، قد يدخل فيه المتولد الذى يوجد فى محل القدرة عليه كالعلم[3] المتولد من النظر .

---

(١) أصل : وتحريرها .

(٢) أصل : المباشرة .

(٣) أصل : كالعلم الذى يبناه ، و بعد ذلك كلام مضروب عليه .

وكذلك قولهم فى المتولد : مايوجد فى غير محل القدرة عليـه ، فإنه لايصح ، لأن من المتولدات ما يوجد فى محل القدرة عليه كالعلم الذى بيناه .

وكذلك الواحد منا إذا رمى حجـرا فصادف جسما صلبا فتراجع إلى يد الرامى فإنه يولد فيها كونا واعتمادا ، وهو محل القدرة عليه ، فيخرج عن هذا الحد ماذكرناه .

فإن قيل : فما الحد الصحيح اذن ؟

قيل له : الصحيح من الحـد أن يقال فى المبـاشر : ما يفعل مبتدأً بالقدرة فى محلها ، فاذا كان الحد على هذا الوجه فانه لا ينتقض بما ذكرناه .

وأما المتولد فقد قيل فيـه : انه ما يحدث عند فعل آخر على وجه لولا حدوث الأول لـمـا حدث الثانى ، ويقل بقلته ويكثر بكثرته .

إلا أن هذا أيضا ينتقض بالجوهر مع الكون ، فإن الكون يحدث عند حدوث الجوهر على وجه لولا حدوث الجوهر لـمـا وجب حدوث الكون — ومع ذلك فان الكون لايكون متولدا من الجوهر .

فإن قيل : هـذا لا يلزم على كلامنا ، فانا قلنا : كل ما يحدث عند حدوث فعل آخر على وجه لولا حدوث الأول لـمـا حدث الثانى . وهذا لايتأتى فى الجوهر والكون ، لأن الجوهر لو قدر قدمه فانه لا ينتقل فى المحاذيات الا بكون حادث ، فلا يمكن أن يقال انه لولا حدوث الجوهر لـمـا حدث الكون ، فان الكون يوجد فى الجوهر لامحالة سواء كان الجوهر قديما أو محدثا ، بخلاف [١٣٦ و] مسألتنا ، فان الثانى لا يحدث الا عند حدوث الأول .

فان قيل : هذا لايصح من وجه آخر ، وذلك لأنا نعلم أن الثقل لو قدر قدمه فانه لابد من الهوىّ ، لأنه من المحال أن يكون القنديل لو قدر قدمه فإنه لا بد من الهوىّ ،

لأنه من المحال أن يكون القنديل أو غيره فى الجو ولا يكون هناك قرار ولا سلسلة ثم لايجب الهوى . ووجدنا متولدا يحدث عن المسبب مع أن السبب لايجب فيه الحدوث، بل هو قديم ، فينتقض حدكم بهذا السؤال .

فان أجبتم عن ذلك بأن قلتم : ان الثقل لو قدر قدمه نلخرج عن التوليد، فمحال أن يولد الهوى .

قيل لكم : وكذلك الجوهر لو قدر قدمه لخرج من أن يكون منتقلا فى الجهات وأن تحدث فيه أكوان ، بل يجب كونه فى الجهة التى[1] حصل فيها لنفسه فيخلو من الكون .

فإذا كان كذلك فقد انتقض حدكم فى الجوهر الحادث، فانه يحدث الكون عند حدوثه على وجه لولاه لما حدث الكون ، يقل بقلته ويكثر بكثرته .

ولا يمكنكم الاعتصام عن ذلك بأن تقولوا : إن الجوهر لوكان قديما لما انفك من الكون لما بينا ، فلا بد لنا فى الحد من أن يزاد فيه فيقال : إن المتولد هو كل فعل يحدث عند فعل آخر يقل بقلته ويكثر بكثرته . وقد يجوز أن يوجد الأول ولا يوجد الثانى على بعض الوجوه . فإذا قيل على هذا الوجه لم ينتقض بالجوهر والكون ، فانه لا يجوز أن يوجد الجوهر إلا ويوجد معه الكون .

وليس كذلك الأسباب فانها متفقة فى أنه يجوز وجودها فيعرض عارض ويمنع من التوليد .

فاذا ثبتت هذه الجملة رجعنا إلى ما هو مقصود فى الفصل فنقول : إن القدرة لا يمكن الفعل بها الا مباشرا أو متولدا . وفعل الجسم لا يمكن على الوجهين .

---

(١) فى الأصل : الذى .

فإن قيل : فلم قلتم إن القدرة لا يمكن الفعل بها على أحد هذين الوجهين ؟

قيل له : لأن الوجه الثالث الذى هو الاختراع مفقود فى حق القادر بالقدرة، فلم يبق الا الوجهان .

فان قيل : فلم قلتم ذلك ؟

قيل له : لوجوه :

أحدها : وهو أن أحدنا لوكان قادرا على الاختراع لما امتنع أن يمنع الناس من التصرفات فى الأسواق — ومعلوم خلاف ذلك .

والثانى : وهو أنه لوكان كذلك لوجب فى الواحد منا اذا أراد حمل الثقيل [١٣٦ ظ] بيمينه فتعذر عليه أن لا يحتاج الى أن يستعين بيساره ، بل كان يمكنه أن يفعل بقدر يساره فعلا فى نقل الثقيل اختراعا من دون أن يماس فعلا فى نقل الثقيل بيساره — ومعلوم خلاف ذلك[١] .

والوجه الثالث : أنه لوكان كذلك لوجب من المريض المدنف أن تتأتى منه أفعال كثيرة فى جوارحه بقدر قوته، لأن قدر القلوب قدر على أفعال الجوارح — وقد علمنا خلاف ذلك .

والوجه الرابع : قد قيل إنه لوكان كذلك لما امتنع فى الواحد منا أن يفعل فى غيره الفعل والداعى إلى التصرف مع أنه يفعل فيه أيضا التصرف، فلا تقع الثقة بأنه محدث لتصرفه .

ولا ينقلب ذلك علينا فى القديم تعالى ، فإنا نقول إن القديم تعالى قد ثبتت حكمته .

---

(١) لابد ان يكون قد سقط كلام مما سبق .

إلا أن هذا لا يصح ، لأن لقائل أن يقول إن الواحد منا لابد من أن يفصل بين ما يقع منها من جهته وبين ما يقع من جهة غيره ، كما يفصل بين ما يقع من التصرفات من جهته وبين ما يقع من جهة الغير على مطابقة قصده وداعيه .

فإن قيل : فلم قلتم إن القادر بالقدرة لا يمكنه فعل الجسم مباشرا ؟

قيل له : لما بينا أن المباشر هو أن يفعل مبتدأ بالقدرة فى محلها . فلو قلنا بأن أحدنا يصح منه أن يفعل الجوهر مباشرا لأدى ذلك إلى حلول الجوهر فى الجوهر ، وذلك ما لا يجوز .

فان قيل : فلم قلتم إنه لا يجوز حلول الجوهر فى الجوهر ؟

قيل له : لا يجوز ذلك لوجوه :

أحدها هو أن ذلك يؤدى إلى أن لا تتعاظم أجرام الأجسام بانضمام بعضها إلى بعض ، لأن الحلول هو الوجود بحيث الغير والغير متحيز — وقد علمنا خلاف ذلك .

إلا أن لقائل أن يقول : نحن لا نقول بوجوب الحلول بل نقول بجوازه ، فحيث ما حل لم يتعاظم ، وحيث ما لم يحل تعاظم[1] .

والثانى وهو أن الجوهر لو صح [حلوله][2] فى الجوهر لما امتنع فى الواحد منا أن يدخل نفسه بحيث الجبل الأصم ، بل كان لا يمتنع أن لا يكون السد مانعا من الخروج ليأجوج ومأجوج ، بل كان يجب فى الحجاب أن لا يكون مانعا من الرؤية بأن يحصل الشعاع فى أجسام الحجاب ، ثم يخرج منه متصلا بالمرئى أو يكون معه على وجه لا يكون بينهما ساتر ولا ما يقدر تقدير الساتر .

---

(١) هكذا الأصل .   (٢) زيادة من عندنا لا كمال العبارة .

ولأنه لوصح ذلك [١٣٧ و] لوجب أن يزول تحيزه .

أولا ترى أنه يجب أن يقال إنه يصير قدراهما قدرا واحدا، والجوهر لا يجوز خروجه عن التحيز مع الوجود ؟

وقد قيل إنه لو صح وكان فى أحدهما السواد وفى الآخر البياض حلول أحد الجوهرين فى الآخر لكان لا يخلو حالها وما فيهما من السواد والبياض : إما أن ينتفيا ، أو لا ينتفيا ، أو ينتفى أحدهما دون الآخر .

لا يصح أن يقال إنهما لا ينتفيان، لأن ذلك يؤدى إلى كون المحل على هيئتين متضادتين ، وذلك لا يجوز .

ولا يجوز أن ينتفيا أيضا ، لأن كل واحد منهما مما يجوز عليه البقاء ، وما يجوز عليه البقاء لا يحتاج فى وجوده إلى أكثر من محله ، ومحله باق ولم يطرأ على محله ضد، لأن المحلين وإن حل أحدهما فى الآخر فهما فى حق ما فى كل واحد منهما كأنه منفـــرد .

ولا يجوز أن يقال أيضا إنه ينتفى أحدهما دون الآخر ، لما بينا من أنه يبقى وما يحتاج فى الوجود إليـه باق ولا ضد طرأ على محله . فاذن لا بد من أن يقال ببقائهما ، فيلزم ما ذكرناه من كون المحل على هيئتين متضادتين .

إلا أن هذا لا يصح، لأن لقائل أن يقول إنه يزول تحيز أحدهما فيزول ما فيه من اللون . فاذا قلنا إنه لا يجوز أن يخـرج من التحيز مع وجوده كان ذلك ابتداء دلالة فى المسألة — ولا معنى لهذا التطويل .

ويمكن أن نقرر هذه الدلالة على وجه آخر .

فيقال للخصم : فما تقول فى جوهرين حل أحدهما صاحبه ، هل يجوز أن يزول تحيز أحدهما أم لا ؟

فان قال : نعم ، سد عليه بمـا بيناه من أن الجوهر مع الوجود لايجوز أن يخرج عن التحيز ، كيف وليس بأن يخرج أحدهما عن التحيز دون الآخر ! بل كان يجب أن يخـرجا جميعا عن التحيز أو لايخرج واحد منهما . فأما أن يخـرج أحدهما دون الآخر فكلا .

فإن قال : إنهما لايخرجان عن التحيز ، بل كأنهما صارا فى التحيز شيئا واحداً .

فنقول : إذا لم تقل بخروج أحدهما من التحيز لوجب أن لو كان فى أحدهما السواد وفى الآخر البياض أن يلزم ماذكرناه .

فإن قيل : فلم قلتم إن الجوهر لا يمكن أن يفعل متولدا ؟

قيل له : لأن المتولد لا يخلو : إما أن يحل محل القـدرة أو يوجد متعديا عن محل القدرة .

فالأول لا يجوز لمـا بيناه ،

والثانى لا يجـوز لأن الذى [١٣٧ ظ] تعدى به الفعل عن محل القـدرة لابد من أن يختص بجهة . والذى له اختصاص بجهة دون جهة ليس إلا الاعتماد ، والاعتماد لاحظ له فى توليد الجوهر .

يبين ذلك أن أحدنا قادر على أنواع الاعتماد وأجناسها ، ومع ذلك لا يقدر على الجوهر ، ولو كان الاعتماد يولد الجوهر لوجب ذلك ، لأن القادر على السبب يجب أن يكون قادرا على المسبب .

فإن قيل : ولم قلتم إن السبب الذى تعدى به الفعل عن محل القدرة لابد من أن يكون مختصا بجهة حتى يكون بصفة الاعتماد ؟

قيل له : لأنه لو لم يختص بجهة لم يكن بأن يولد فى بعض الجهات أولى من أن يولد فى سائرها، فكان يلزم أن يولد ما يولدفى الجهات أجمع أو لا يولده فى واحدة منها . فأما أن يولد فى بعضها دون بعض مع فقد الاختصاص فكلا .

فإن قيل: فلم لايجوز فى السبب أن يولد فى غير محله ولا يختص بجهة ومع ذلك يولده فى بعض الجهات دون البعض ، كما تقولون أنتم فى الكون إنه يولد التأليف فى غير محله ومع ذلك لايختص بجهة ، ثم مع ذلك يولد فى محل مخصوص ؟

قيل له : هذا لا يصح، وذلك لأن الكون لا يولد إلا فى محله ، إلا أن التأليف لأمر يرجع إليه يوجد[1] فى غير محل الكون، لأن من حكمه أن يحل المحلين على معنى يجعلهما فى حكم المحل الواحد للسواد .

فإن قيل: أوليس أن الحجر إذا صادف صلبا فإن الاعتماد الذى يكون عند المفارقة يولد التراجع فى جهة مخصوصة دون سائر الجهات مع فقد الاختصاص ، فكذلك مثله فى مسألتنا .

فالجواب أن هاهنا ضربا من الاختصاص، وذلك لأن التراجع : إما أن يكون بالاعتماد للصلب الذى حصل عند المصادفة والمصاكة أو بالاعتماد اللازم الذى كان فيه فى ذلك الصلب أو بهما جميعا .

فعلى الأحوال كلها التوليد فى هـذه الجهة ضرب من الاختصاص . فمن جملة الاختصاص أن الحجر إذا نفذ فى ذلك السمت فقد تطرق فيه إلى الصلب، فحصل هناك ضرب من الفـراغ والخلو، فكان بأن يرجع إليـه أولى من أن يرجع فى غيره من الجهات .

---

(١) فى الأصل، توجد نقطتان تحت النصف الأخير من الكلمة .

ومنها أنه إذا حصل [١٣٨و] هناك مدافعة واصطكاك فيصير اللازم من الاعتماد كأنه تجدد وأن تجدده إلى هذه الجهة لأجل أن المدافعة والمصاكة كانت فى هذه الجهة ، فكان بأن يولد فيها أولى .

وكذلك المجتلب إنما امتنع من التوليد لما حصل بينه و بين اللازم مدافعة ومصاكه ، فحصل اختصاصه إلى هذه الجهة ، فيكون فى التقدير كأن القادر دافع المحل إلى هذه الجهة التى تراجع فيها .

فإن قيل : فلم لا يجوز أن يقال إن السبب و إن لم يختص بجهة فإنه يولد فى بعض الجهات دون بعض ، كما تقولون فى الإرادة إن حالها مع سائر المرادات على سواء ومع ذلك فإنها تتعلق ببعض المرادات دون بعض .

فالجواب : فرق بينهما ، وذلك لأن الإرادة تتعلق بما تتعلق لما هى عليه(١) فى ذاتها وما هى عليه(١) فى ذاتها يقتضى التعلق بهذا المراد دون غيره من المرادات . ولا يمكن أن يقال فى السبب إنه لما هو عليه فى ذاته يولد فى بعض الجهات دون بعض . فاذا لم يكن له اختصاص لأمر يرجع اليه لم يكن بأن يولد فى بعض الجهات أولى من أن يولد فى غيرها الا بتخصيص ، وليس ها هنا مخصص ، فكان يجب أن يولد فى الجميع أو يمتنع من التوليد .

فإن قيل : أو ليس أن السبب يولد بعض المسببات دون بعض ، مع أن حاله مع سائر المسببات على سواء ، فكذلك لم لا يجوز مثله فى مسألتنا ؟

فالجواب : ولا سواء ، وذلك لأن السبب إنما تعلق بهذا المسبب دون غيره من المسببات ، لأن القدرة لما هى عليه فى ذاتها تعلقت بذلك المسبب دون غيره من المسببات .

---

(١) أصل : عليها .

فإن قيل : فارضوا منا بمثل هـذا الجواب ، وهـو أن السبب لما هو عليه فى ذاته يختص بتوليده لما يولده فى جهة مخصوصة ، وإن لم يكن له اختصاص بالجهة ، كالاعتماد .

فالجواب : هذا مثل ماذكرتم فى الإرادة والمراد، حيث شبهتم السبب بالإرادة والمسبب بالمراد .

والأولى أن يقال إن الاعتماد إنما يباين ماليس باعتماد بطريقة التوليد [١٣٨ ظ] وتوليده إنما يكون فى جهة دون جهة . فلوكان هاهنا سبب آخر يشارك الاعتماد فى توليده وجب أن يشاركه فى حقيقته وما يبين به عن غيره، وهو أن يكون توليده فى جهة . فإذا شاركه فى هـذا الحكم كان اعتمادا . فإذا كان المولد هو الاعتماد، ونحن قادرون على الاعتماد، فيجب أن نقدر على الجوهر — وقد علمنا خلافه .

وهـذه الدلالة إذا أوردت على هـذا الوجه كانت[١] أحسم للشغب ، ولا تلزم الأسئلة التى ذكرناها على الطريقة الأولى[٢] .

وأما الطريقة الأولى فإنه يمكن أن يعترض عليها بسبعة أوجه سوى ما بيناه من الأسئلة .

فأحدها أن يقال إن السبب لايراعى فى توليده لما يولده الاختصاص ، وذلك لأنه إنما يولدما يولده وهو معدوم، والمعدوم لايقع به اختصاص . فإذا كان كذلك جاز أن يقال فى السبب إنه يولد جوهرا فى جهة من الجهات وإن لم يكن له اختصاص بتلك الجهة ، وفارق الحال فى تلك الحال فى العلة ، وذلك لأن العلة

(١) أصل : كان .

(٢) فوق هذه الكلمة فى الأصل علامة ، وفى الهامش كلمة : الثانية .

إنمـا توجب الحكم للـوجود ، فلا بد من أن تختص به لتكون بإيجاب الحكم له أولى من غيره .

وليس كذلك السبب ، فإنه لمـا كان لا يولد إلا ماهو معدوم لا يراعى فى ذلك الاختصاص .

والوجه الثانى من الاعتراض هو أن يقال : قد علمنا أن مالا يبقى من الذوات فإنه يختص فى وجوده بوقت مع أن ماقبـله وما بعده من الأوقات سـواء ، ولكن مع ذلك فإنه يختص وجوده بوقت لأمر يرجع إليـه . فكذلك لم لا يجوز أن يقال فى المسبب مع السبب إنه يولده و إن لم يكن مختصا به ؟

والوجه الثالث هو أنا قد علمنا أن ما يحل محلا فإنه يحله دون غيره من المحال ، مع أن حاله مع سائر المحال على سواء ، ومع هـذا فإنه يحل محلا مخصوصا دون ما سواه مع فقـد الاختصاص ، لأمر يرجع إليـه — فكذلك لم لا يجوز مثـله فى مسألتنا ؟

والوجه الرابع ما قد علمنا أن الساهى والنـائم محدث لتصرفه ، وأنه قادر على الضدّين ، ثم إن حاله مع كل واحد من الضدّين على سواء ، فيوجد أحدهما دون الآخر مع فقد الاختصاص ، فكذلك لم لا يجوز مثله فى مسألتنا ؟

والوجه الخامس ما قـد ثبت أن أحدنا يتصدّق بدرهم ، وإنمـا [١٣٩ و] يتصدّق به لعلمـه بحسنه ، ثم نحن نعـلم أن علمه بحسنه حاصل فيما فوقه وفيما هو دونه ، ومع هذا كله فإنه يختص ببعض الدراهم دون بعض — كذلك لم لا يجوز مثله فى مسألتنا ؟

والوجه السادس ما قـد علمنا أن الرحا والدوامة إذا تحركت فإن جميع أجزائها لا تتحرك ، وإنما يتحرك البعض و يسكن [البعض] ، مع أن حال الاعتماد الموجود فى الجميع

على سواء ، فلم صار بعض الاعتماد مولدا للسكون فى بعض الأجزاء، وبعضها مولد للحركة فى بعض[1]، إذ لا تخصيص[2] هنـاك ، ثم ما كان محتركا[3] يصير ساكنا وما كان ساكنا يصير متحركا بأن يولد ما يحصل فيه من الاعتماد خلاف ما كان يولد الاعتماد الأول — وكل ذلك يحصل بلا مخصص .

والوجه السابع وهو أنا نعـلم أن الأجسام[4] الدوامة والدوارة كالرحا والبكرة فإنه إذا تحرك لا بدّ من أن يتحرك كل ما فيـه من الأجزاء ، لأنه من المحال أن يتحرك الجسم كله ولا تتحرك أجزاؤه ، ثم تحركه لا يجوز أن يكون على سمت الدور، لأن تحركه على سمت الدور يقتضى أن يكون التحرك والسـير[5] من حيث التقـاء بعضها ببعض بأركانها . وذلك يوجب الفساد وهو أن تتداخل الأجزاء بعضها فى بعض وأن يحصل التداخل بين الأجزاء على سبيل التبعيض لا على سبيل الكلية ، ففى ذلك فساد من وجهين :

أحدهما : دخول الجوهر فى الجوهر .

والثانى : حصول ما هو أقل من الجزء .

فاذا كان كذلك فلا بدّ من أن يكون تحـركه بأن يحصل كل جزء من هـذه الأجزاء فى سمت هو سمت جزء آخر، فاذا حصـل كل جزء فى سمت[6] ، هو سمت

---

(١) هكذا الأصل ، وربما انتظرنا من منطق الكلام أن تكون العبـارة هكذا : وبعضه مولدا للحركة فى بعض [الأجزاء] . ويجوز قراءة : بعض الاعتمادات . . . مولداً . . . مولداً .

(٢) أصل : محص .

(٣) هكذا الأصل وقد تركناه .

(٤) أصل : الجسم .

(٥) أصل : واليسر ، ويمكن قراءتها : والبد .

(٦) أصل : سمته .

صاحبه فقد حصل فيـه مـن دون اختصاص ، لأنه ليس بأن يحصل فى ذلك السمت بأولى من أن يحصل فى سمت آخر ، وهـذا حاصل فى كل جزء مع فقـد الاختصاص ، فيحصل الجزء فى بعض السموت دون بعض مع فقد الاختصاص ، فكذلك لم لا يجوز مثله فى مسألتنا ؟

فإذا ثبتت [١٣٩ ظ] هذه الجملة فالاعتماد على ما ذكرناه من الطريقة ، وهو أن نقول إن ذلك السبب لو ثبت لكان لا بدّ مـن أن يكون بطريقة الاعتماد ، وذلك لأن الاعتماد إنمـا يبين عما ليس باعتماد بطريقة التوليد ، حتى لو لم يظهر له التوليد لمـا ظهر حكمه ، وصار كأن لم يكن .

أو لا ترى أنا إذا وضـعنا [فى أيدينا][1] حجـرا ثقيلا وجدنا مدافعة تحصـل فى أيدينا ؟ فبوجود المدافعة نتوصل إلى وجود الاعتماد .

وعلى العكس من ذلك أنا لو جاوزنا بأيدينا الحجـر المعلق بسلسلة لمـا وجدنا هذه المدافعة ، فلا يمكننا أن نحكم بوجود الاعتماد فيه .

فإذا ثبت أن الاعتماد مـن حكمه ما ذكرنا ، فلو كان ها هنا سبب آخر يولد وجب أن يكون مثلا للاعتماد فى حكمه[2] . وقد علمنا أنا نقدر على الاعتمادات أجمع ، فكان يجب أن نقدر على الجوهر — ومعلوم خلاف ذلك .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال إن الجوهر يتولد عن سبب لا يختص بجهة ، ثم اختصاص الجوهر بجهة إنما يكون بما يحصل فيه [من][3] الكون مـن جهة الله تعالى ؟

---

(١) زيادة من عندنا للاكمال والايضاح .

(٢) أصل : من حكمه ، وقد ضرب عليها .

(٣) زيادة للإيضاح .

فالجواب أن ما ذكرناه من الدلالة يسقط هذه الدلالة، إذ قد بينا أن ما يولد في غيره لا بدّ أن يكون اعتمادا هو[1] بمنزلة أن يقول لنا قائل، بعد ما أقمنا الدلالة على حدوث الأجسام : جوّزوا مع هذا أن تكون الأجسام قديمة ! فكما أنا نقول هناك : فما الغرض بإيراد هذه الدلالة على هذا التطويل، ولم ينقطع هذا التجويز؟ فكذلك ها هنا .

ثم إنا نقول إن ذلك الكون لا بدّ أن يكون أيضا من فعل فاعل الجوهر، وأن يكون متولدا من السبب الذى تولد منه الجوهر، فيلزم ما ذكرناه فى الطريقة الأولى من وجوب حصول الجوهر فى الجهات كلها أو لا يحصل فى شيء منها لفقد الاختصاص، فإن هذا السؤال إنما يرد على سوى [هذه] الطريقة، وأما على هذه الطريقة فلا يرد هذا السؤال .

فإن قيل [١٤٠ و] : فلم قلتم إن فاعل الجوهر لا بدّ أن يكون فاعلا للكون ؟

قيل له : لأنا نعلم أن كل حادث من الحوادث إذا كان يحصل[2] عند حدوثه على وجه دون وجه، فالذى يحصله[2] على ذلك الوجه هو الذى يوجده .

ثم إن كان حصوله[2] على ذلك الوجه من دون أمر من الأمور ومن دون علة من العلل فالموجد له هو المحصل له على ذلك الوجه .

وإن كان لأمر من الأمور فالموجد له يجب أن يكون موجدا لذلك الأمر، وإن كان لعلة يجب أن يكون هو الموصوف بالقدرة على تلك العلة .

---

(١) الأغلب أن شيئا سقط من النص هنا .

(٢) أى : يحدث، يحدثه، حدوثه .

هـذا كما نقول فى الكلام إنه يحصل على كونه خبرا وأمرا ، ثم الموجد له هو المحصل له على هذا الحكم . ولو جوّزنا أن هذا الحكم يحصل بلا أمر من الأمور كان ذلك مضافا إلى فاعل الكلام . ومتى كان بأمر من الأمور وهو الإرادة ، كانت تلك الإرادة من فعل فاعل الكلام .

وقد علمنا أن الجوهر يحصل عند الوجود على حكم وصفة ، وهو كونه كائنا . فإذا كان وجود الجوهر على زعم الخصم يتعلق بالفاعل متولدا عن سبب يجب فيما[1] له ولأجله يكون الجوهر كائنا فى جهة وهو الكون ، أن يكون متعلقا متولدا عن ذلك السبب .

وإنما وجب ذلك ، لأن ذلك الحكم هو التابع للحدوث وكالطريقة فيه والكيفية ، إذ ليس ينفصل عن الحدوث ، فكان يجب أن يكون متعلقا بفاعل الحدوث . وهذا فى الكلام ظاهر ، لأن كونه خبرا وأمرا لا ينفك عن الحدوث ، وإن صح فى حدوثه أن ينفك عنه ، وفى الجوهر إن انفك كونه كائنا عن الحدوث فحدوثه لا ينفك عن كونه كائنا .

يبين ما ذكرناه أنه إذا كان لا بدّ عند حدوث الجوهر من أن يحدث فيه الكون وثبت فى ذلك الكون أن لا يكون متولدا عند الجوهر ، فيجب أن يكون متولدا عن السبب الذى تولد عنه ، وأن يكون كلاهما مضافان[2] إلى الفاعل الذى هو فاعل السبب الذى تولد عنه [١٤٠ ظ] وأن يكون كلاهما مضافان[2] إلى الفاعل الذى هو فاعل السبب .

هـذا كما نقول فى الاعتماد فى توليده للكون والاعتماد إنه لا يولد اعتمادا إلا ويحصل هناك كون ، وثبت فى ذلك الكون أن لا يكون من الاعتماد الثانى ،

---

(١) أصل : فما .	(٢) هكذا الأصل ، وقد تركناه على ما هو . وفيه تكرار .

لأنه يحدث فى حال حدوث ذلك الاعتماد . فليس بأن يقال إن الكون متولد عن هذا الاعتماد الثانى بأولى من أن يقال فى الاعتماد الأول .

يبين ذلك أنه إذا ثبت أن الكون لا يتولد إلا عن الاعتماد وثبت أن الجوهر لا يوجد إلا مع الكون ، فما يولد الكون يجب أن يكون هـذا الذى المحرم[1] أن لو كان الجوهر متولدا وأن يكون ذلك السبب هو الاعتماد ، ويعلم[2] .

فإنه إذا ثبت أن المولد للكون[3] إنما هو الاعتماد ، وثبت فى الجوهر والكون أنهما يحدثان معا ، وثبت أنه لا يجوز أن يكون أحدهما متولدا عن الآخر وجب أن يكون المولد للجوهر [مولدا] للاعتماد أيضا كما هو مولد للكون ، لأن القول بأن المولد له غير الاعتماد ، وثبت أن المولد لهما يجب أن يكون واحدا ، وثبت أن الاعتماد يولد الكون ، يؤدى إلى أن يكون الكون متولدًا عن سببين مختلفين .

وذلك لا يجوز ، لأنه يقتضى فى السببين أن لو وجدا أن يشتركا فى توليده ، وذلك يقتضى [أن يكون[4]] مقدور واحد بين قادرين .

بيان هذا أن الكون إذا كان له سببان مختلفان كان حكمه مع كل واحد من السببين كحكمه مع الآخر ، فإذا وجب أن يولداه ففى ذلك صحة مقدور واحد بين قادرين ، بأن يوجد أحد السببين من قادر والآخر من قادر آخر .

فثبت بهذه الجملة أن الفاعل للكون والجوهر واحد .

---

(١) هكذا الأصل — ولا بد أن تكون الكلمة محرفة .

(٢) يجوز أن يكون قد سقط هنا كلام .

(٣) أصل : الكون .

(٤) زيادة للايضاح .

فان قيل : إنما وجب فى الخبر ما ذكرتم ، لأن الإرادة لا تؤثر فى كون الكلام أمرا وخبرا إيجاب العلة للمعلول ، وليس كذلك الكون ، فإنه يوجب كون الجوهر كائنا .

فالجواب أن هذا الفرق لا يمنع من الجمع على الوجه الذى جميعنا بينهما ، وذلك لأنا قلنا ان الجوهر يحدث على وجه دون وجه ، كما أن الكلام يحدث كذلك فكما أن مايوثر فى كون الجوهر كائنا يجب أن يكون متعلقا [١٤١ و] بفاعل الجوهر والعلة الجامعة بينهما وبين أن كل واحد منهما يحدث على وجه دون وجه ، فما حدث على وجه هو طريقة فى الحدوث وكيفية فيه ، فيجب أن يضاف ذلك إلى فاعل الحدوث .

فإن قيل : إنما وجب ذلك فى الخبر ، لأن الكلام يجوز أن يوجد ولا يكون خبرا ، وليس كذلك كون الجوهر كائنا ، فإنه لا يوجد إلا وهو كائن ، فجاز أن يضاف فعل الكون إلى غير فاعل الجوهر .

وهذا أيضا لا يصح ، إن لم نزد تأكيدا فيما ذكرناه لم نكتسب ضعفا[1] ، لأنه إذا كان الكلام يجوز أن يوجد ويكون خبرا ويجوز أن يوجد ولا يكون خبرا ثم وجب فى كونه خبرا أن يكون مضافا إلى فاعل الكلام ففى الجوهر أولى لأنه لا يوجد الا وهو يجب أن يكون كائنا .

ثم إنا نقول : هذا الكلام فى الجوهر أولى لأنه لا يوجد إلا وهو يجب أن يكون كائنا . ثم انا نقول : هذا الكلام وإن جاز أن يوجد ولا يكون خبرا فإنه لا يحصل على وجه من كونه خبرا أو أمرا إلا ويجوز أن يحصل على خلافه .

---

(١) هكذا الأصل ، ولا بد أن يكون قد سقط منه شيء .

فإذا جاز فى الخبر أن يكون مضافا إلى الفاعل إمّا بنفسه و إما بموثر فيه فكذلك وجب فى الكون فى الجوهر .

والمعتمد فى هذا الباب ما تقدم من أن الجوهر والكون قد علمنا أنهما يحصلان معا . فإذا ثبت أنه لا يتـولد أحدهما عن الآخر وجب أن يكون وجودهما من شىء واحد ، لأن القـول بأنهما لايتفقان هو[1] القـول بأن فاعل أحدهما غير فاعل الآخر يقدح فى حقيقة الفاعل من حيث [أن] كون كل واحد منهما فاعلا ينبنى على فعل صاحبه ، وذلك يقتضى أن لا يحصل واحد منهما .

هـذا كما نقول فى الاعتماد لمـا كان لا يولد كونا الا ويحصـل معه اعتماد ، ثم قد ثبت فى الاعتماد الثانى والكون أنه لايتولد احدهما عن الآخر، وجب أن يكون [١٤١ ظ] تولدهما من الاعتماد الأول . بل الكلام فى الذى نحن فيـه أظهر ، لان الجوهر لا ينفك من كونه كائنا ، والاعتماد ينفك عن كون يحصل معه لامحالة بأن يخلق الله تعالى اعتمادا مبتدأ من فعل الله تعالى .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يوجد الجوهر بسبب يوجد بحيث الجوهر ، فيكون فى الحقيقة كأنه ولد فى محله ، فلا يجب أن يكون بصفة الاعتماد ؟

قلنا : لو كان كذلك لوجب فى ذلك المعنى أن يكون حالا فى الجوهر ، لأن المعقول من الحلول هو الحصول بحيث الغير والغير متحيز، ولو كان حالا فى الجوهر، وهو على مذهب الخصم مسبب مولود[2] ، لجاز أن يوجد ولا يوجد معه الجوهر ، لأن هـذا هو الواجب فيما هـو سبب ، وهو أن يوجد السبب فيعرض عارض فيمنع التوليد ، بخلاف العلة فإنها لا يجوز أن توجد ولا يصـدر عنها الحكم .

---

(١) إما أن يكون قد سقط كلام و إما أن تكون عبارة : " بأنهما لايتفقان هو القول " زائدة .

(٢) كذا الأصل ، وقد تركناه — والمقصود مولد أو متولد .

فإذا كان كذلك فصار ما يوجد فى محل قد وجد لافى محل ، وذلك لايجوز ، كما لا يجوز أن يوجد حالا ما يوجد غير حال ، وكما لا يجوز أن يوجد فى محل ما من حقة أن يوجد فى محل آخر . وكل ذلك مبين فى موضعه .

والعلة فى الجميع وهو أن ما يحل محلا لو جاز أن يوجد ولا يكون حالا فهو إذا حل وجب أن يكون حلوله لأمر من الأمور . ثم ذلك من الأمور المحتملة باطل فلم يبق إلا أن ينفى جواز كونه موجودا غير حال .

فإن قيل : ما أنكرتم أن ذلك المعنى يختص بتلك الجهة ، فيوجد بحيث الغير والغير متحيز ، وهذا المعنى موجود فيما نحن فيه ، فيجب أن يكون حالا .

على أن ما يوجد فى جهة لايخلو : إما أن يكون على سبيل التبع لغيره [أو على سبيل الاستقلال .

فان كان على سبيل التبع لغيره[1] كان متحيزا] .

و إن كان على وجه الاستقلال بنفسه فلا يجوز أن يكون متحيزا ، لأن المعقول من المتحيز هو أن يوجد فى جهة لا على سبيل التبع لغيره ، فيعود الكلام إلى أن يكون الجوهر هو الذى يولد الجوهر وذلك مبين[2] فساده ، ولأن ذلك المعنى لا يخلو : إما أن يوجد فى تلك الجهة على وجه لا يجوز خلافه أو يوجد فى تلك الجهة ، مع أنه [١٤٢ و] يجوز أن يوجد فى غيرها من الجهات .

فإن قيل بالأول وجب أن لا يصح وجود الجوهر إلا فى تلك الجهة ، ويستحيل خلافه . وهذا يقدح فى حقيقة التحيز ، لأن حقيقة التحيز هو أنه لا جهة

---

(١) زيادة من عندنا لا كمال العبارة بحسب منطق الفكرة .

(٢) هكذا الأصل ، ويجوز أن تكون : تبين .

يشار إليها إلا و يصح أن يوجد الجوهر فيها بدلا من وجوده فى غيرها من الجهات . والقول بأنه يجب وجوده فى جهة مخصوصة لا غير، يقدح فى هذا الأصل، فيجب أن ينفى هذا القول .

فإن قيل بالثانى وجب فى ذلك المعنى إذا اختص بتلك الجهة فى حال الوجود مع جواز أن لا يوجد فيها أن يكون اختصاصه بالوجود فى تلك الجهة لمعنى من المعانى يحله ، ولو كان كذلك لوجب أن يكون جوهرا ذا حيز، لأن المعقول من الجوهر المتحيز هو أن يوجد فى جهة ويختص بها فى الوجود لمعنى من المعانى . فإذا قيل بأنه يولد الجوهر ، عاد الكلام إلى أن يكون الجوهر هو الذى يولد الجوهر .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الجوهر مقدور لنا ، غير أن الواحد منا لا يصح منه فعل الجوهر لمانع ، ولولا المانع لصح منه فعله ؟

قيل له : المانع لا بدّ أن يكون ضدا أو جاريا مجراه .

فالأوّل كما تقول فى الحركة والسكون والعلم والجهل إن أحدهما يكون منعا[1] لما كان ضدا له .

والجارى مجرى الضدّ هو مثل ما نقول فى التأليف مع التفريق ، فإن التفريق جار[2] مجرى ضدّ التأليف من حيث ينافى ما يحتاج التأليف فى الوجود إليه ، وكذلك الحياة مع التفريق ؛ فإن الحياة تحتاج فى وجودها إلى بنية وهى تبطل بالتفريق .

ولا يمكن أن يقال إن المانع من إيجاده إنما هو ضدّه الذى هو الفناء ، وهو أن الفناء يوجد حالا فحالا ، فمنع الجوهر عن وجوده لأن الفناء لو وجد لكان يجب

(١) هكذا الأصل ، والمعنى : مانعا .   (٢) أصل : جاري .

أن تنتفى الجواهر كلها ، لأن الجـواهر متماثلة ، والمضادّة بين الفنـاء وبينها على مجرد الوجود، فيكون حال الفناء مع بعض الجواهر كحاله مع سائرها، فكان يجب أن تنتفى الجواهر أجمع بجزء من السواد يوجد فى محل فيه أجزاء كثيرة من البياض، فإنه ينفى تلك الأجزاء أجمع — وذلك معلوم خلافه .

فإن قيل [١٤٢ ظ] : لم لا يجوز أن يقال فى ذلك الغـير إنه يختص بجهة، فينافى الجوهر فى تلك الجهة إن كان الجوهر موجودا، وإن لم يكن موجودا منعه من وجوده فقط ، دون ما يكون فى سائر الجهات، فيكون اختصاص الفنـاء والجوهر بجهـة كاختصاص الحالين بمحل فى أن المنع والتنـافى يكون بينهما على الجهة ، كما يكون ذلك بين الحالين على المحل .

قيل : هذا لا يصح لوجوه .

أحدها وهو أن الفناء لو كان مختصا بجهة لوجب أن يكون متحيزا ، ولو كان كذلك لكان مثلا للجواهر لا ضدّا لها، وذلك لأن الاختصاص بجهة من خصائص التحيز وحقائقه ، وبه يبين عمـا ليس بمتحيز . ولو عزلنا عن قلوبنا الاختصاص بجهة لمـا عقلنا معنى التحيز، وجرى الاختصاص بجهة مع التحيز مجرى صحة الفعل مع كون الذات قادرا .

فكما أن صحة الفعل حقيقة فى كون الذات قادرا بدليل أنا لو عزلنا عن قلوبنا صحة الفعل ما عقلنا كون الذات قادرا [(١)] .

ولأن [(٢)] الفناء لو كان مختصا بجهة لوجب أن يكون اختصاصه بها لذاته أو لمـا هو عليه فى ذاته، إذ لا يجوز أن يكون لمعنى من المعانى . ولو كان كذلك لكانت

(١) يظهر أنه قد سقط هنا كلام .

(٢) ربما يكون ما يأتى هو الوجه الثانى .

المنافاة تابعة له . فإذا كانت منافاته للجواهر لاختصاصه بجهة لم يجز فى الجوهر أن يشاركه فى هذه القضية ، إذ من المحال أن يشترك الضدّان فيما به يقع التضادّ، لأن ذلك يقتضى ثبوت التضادّ بينهما وهما مثلان .

هذا كما نقول فى السواد والبياض : لما كان أحدهما ينافى صاحبه لم يجز فى أحدهما أن يكون مشاركا لما عليه صاحبه .

ولأن[1] الفناء لو كان مختصا بجهة لوجب أن يكون مقدورا لأحدنا ، لأنا على زعم السائل قادرون[2] على الجواهر ، ومن حق القادر على الشىء أن يكون قادرا على جنس ضدّه إذا كان له ضدّ .

ولو كان كذلك لوجب فى الواحد منا، إذا كان الفناء مقدورا له وهو مختص بجهة ، أن يجعل الفناء بحيث هو، فينتفى هو إذا دعاه الداعى إلى انتفائه . فإنا نعلم أن أحدنا قد يدعوه الداعى إلى هلاكه أو أمر من الأمور فى بعض الحالات .

أو لا ترى أن كثيرا من الناس [١٤٣ و] يقتل نفسه بالصلب والفصد والذبح ونحو ذلك — ومعلوم أن إفناء النفس بالفناء يكون أسهل !

ولما لم يفعل الواحد منا [ذلك] مع توفر الداعى إليه علم أنه لايكون مقدورا له .

فهذه الدلالة كما تدل على أن الفناء لا يختص بجهة تدل على أنه ليس بمقدور لنا ، وأن الجوهر أيضا لا يكون مقدورا لنا ، لأن من حق القادر على الشىء أن يكون قادرا على جنس ضدّه إذا كان له ضدّ .

فإذا لم يقدر أحدنا على الفناء وجب أن لا يقدر أيضا على الجوهر .

---

(١) ربما يكون ما يأتى هو الوجه الثالث .

(٢) أصل : قادرين .

ورابعها أن الفناء لوكان مختصا بجهة لوجب فى الواحد منا ان يفعل الفناء بحيث عدوّه، وأن لا يحتاج إلى مقاتلته و إلى تحمل المشاق لسبب إتلافه — وقد علمنا خلاف ذلك .

وخامسها وهو أن الفناء لو كان مختصا بجهة لكان حال الجوهر عند طروئه عليه لا يخلو: إما أن يصح انتقاله عن تلك الجهة إلى جهة أخرى، أو لا يصح .

لا يجوز أن يقال إنه لا يصح انتقاله عن تلك الجهة إلى غيرها من الجهات عند طروئه ، لأن انتقاله عن تلك الجهة إلى غيرها من الجهات فى حال طريان الفناء على تلك الجهة هو بمنزلة أن يوجد الفناء فى جهة والجوهر فى جهة أخرى فى تلك الحالة إلى جهة أخرى[1] ولو طرأ الفناء على تلك الجهة لكان لا يخلو: إما أن ينتفى الجوهر بالفناء أو لا ينتفى .

لا يصح أن يقال إنه ينتفى فى حال انتقاله ، لأن ذلك يؤدّى إلى أن يكون منتقلا معدوما فى حالة واحدة — وذلك محال .

ولو صح الانتقال فيما يكون التضادّ فيه على المحل أو الحى لأمكن أن يقال مثل ذلك ، ولكن لا يصح عليه الانتقال .

ولا يصح أن يقال إنه لا ينتفى، لأن ذلك يقدح فى كون الفناء منافيا، لأجل أن الضدّ إنما يعتبر فى منافاته لضدّه وجوده وتكامل شروطه ؛ وذلك حاصل ، فإنه قد وجد وقد كمل شرطه ، وهو تقدّم وجود الضدّ فى الجهة التى وجد فيها .

وليس يجب أن يكون الضدّ حاصلا فى تلك الجهة حال حصوله ، لأن ذلك يؤدى إلى اجتماع الضدّين — وذلك محال .

---

(١) يظهر أنه قد سقط هنا من الأصل شىء ، والمعنى واضح من جملة الكلام .

أو لا ترى أن السواد إذا نافى البياض إنما كان يجب أن ينافيه بشرط أن يكون البياض موجودا قبل وجوده ؛ وأما أن يكون موجودا فى حال وجوده فكلا ، لما فى ذلك من [١٤٣ ظ] اجتماع الضدّين .

فإذا لم يجز أن يقال بأنه لا ينافيه، فلا بدّ من أن يقال بصحة منا اته له ، وفى ذلك ما ذكرناه من كون الجوهر متحركا معدوما فى حالة واحدة . فإذا كان كذلك وجب أن ينفى كون الفناء مختصا بجهة .

وسادسها أن الفناء لو كان مختصا بجهة لكان لا يخلو : إما أن يجب اختصاصه بها أو يختص بها مع جواز أن لا يختص بها .

فإن قيل بالأوّل وجب أن يكون اختصاصه لذاته أو لما هو عليه فى ذاته ، ولو كان كذلك لما صح فى الفناء الواحد إلا أن ينفى ما يختص بتلك الجهة من الجواهر ، حتى إن الله تعالى لو أراد أن ينفى جوهرين وجب أن يخلق فناءين لينفى كل واحد منهما ما يختص بجهته من الجواهر .

ولو كان كذلك لأدّى أن يكون المختلفان غير ضدّين يشتركان فى منافاة المتماثلات . فإن الجواهر متماثلة ؛ والفناء إذا اختص بجهة لنفسه حتى يستحيل حصوله فى غير تلك الجهة وجب أن يكون مخالفا لما يختص بجهة أخرى .

وقد ثبتت الدلالة على أن المختلفين غير ضدّين لا يجوز أن ينفيا مثلين، كما لا يجوز فى الضدّ الواحد أن ينفى المختلفين غير ضدّين .

وإن كان اختصاصه بهما لمعنى من المعانى وجب فى ذلك المعنى أن يكون كونا، لأن الكون هو الذى يخصص الذات فى جهة دون جهة، وأن يكون ذلك الكون حالا فيه، لما قد ثبت أن الكون الحالّ فى محل آخر، وموجودا لا فى محل، لا يوجب كون الذات كائنا فى جهة .

فإذا كان اختصاصه بجهة لمعنى يحل فيه ووجب فى ذلك المعنى أن يكون كونا حالا فيه وجب أن يكون الفناء جوهرا متحيزا ، لأن الكون لا يحل إلا متحيزا .

وإذا كان كذلك فقد عاد القول إلى أن الفناء مثل للجواهر، فكان فى القول بإثبات الفناء مختصا بجهة إبطال للفناء بأنه ضدّ للجوهر — فيجب أن ينفى القول فى ذلك .

فإن قيل : ما أنكرتم أن أحدنا إنما لا يفعل الجسم لوجود ما هو جارٍ[1] مجرى المنع مع أنه قادر عليه ؟

قيل له : ما يمكن أن يقال فيما يجرى مجرى المنع لا يخلو : إما أن يكون فقد العلم ، أو فقد الآلة، أو فقد البنية ، أو لأجل أن العالم ملاء ؛ أو لا لأجل أن فى كل جزء من أجزاء الحى قدر من القدر لا يمكن الفعل ببعضها إلا مع الفعل بالجميع ، فيحصل هناك اعتمادات كثيرة، وهى إنما تولد فى أقرب المحاذيات إليها، فيؤدّى إلى اجتماع [١٤٤ و] جواهر كثيرة فى محاذاة واحدة — وذلك محال .

فهذه الوجوه هى التى يمكن أن يقال إنها جارية مجرى المنع .

ولا يمكن أن يقال إن المانع من ذلك إنما هو فقد العلم أو فقد الآلة ، لأن التوهم جنس الفعل، وما كان جنس الفعل يكفى فيه كون الذات قادرا عليه، ولا يحتاج فى ذلك إلى أمر زائد على كونه قادرا عليه .

فإن قيل : أوليس أن الإرادة جنس الفعل، ومع ذلك فانه يحتاج فى حصولها إلى العلم أو الاعتقاد أو الظن ؟

قيل له : ولا نسلم أن الإرادة تحتاج إلى هذه الأمور لأمر يرجع إليها ، بل نقول إن كون أحدنا مريدا يحتاج إلى أن لا يكون الحى فى حكم الساهى ،

---

(١) أصل : جارى .

حتى لو صح كونه غير ساهٍ من دون أن يكون على هـذه الأحوال لصح منه فعـل الإرادة .

ولو صح فى أحدنا أن يفعل الإرادة فى غيره لصح أن يفعلها فيه مع السهو أيضا ، فعلم أن الإرادة إذا اعتبر فى فعلها بما ذكرناه من كون الفاعل إلها غير ساهٍ ليس لأمر يرجع الى أن وجودها لا يصح إلا مع هذه الأمور من العلم والاعتقاد والظن، بل لأجل أن ما[1] يصدر عنها من الصفة لا يصح إلا على غير ساه، إذا كان ذلك الغير غير ساه ، إذ الصفة إنما تجب لذلك الغير .

هذا كما نقول إن الجزء المنفرد لا يصح وجود الحياة فيه ، لا لأمر يرجع إلى الحياة، ولكن لأجل أن الحياة تصدر عنها صفة لا يصح إلا أن توجد أجزاء كثيرة من الحياة فى أجزاء من الجواهر المبنية[2] .

فان قيل : أوليس أن الصوت جنس الفعل عندكم ، ومع ذلك لا يوجد إلا وهناك اعتماد ومصاكة ، فكذلك لم لا يجوز مثله فى مسألتنا ؟

فالجواب : أن ذلك لم يجب لأجل أن الصوت لأمر يرجع إليـه يحتاج إلى الصكة ، ولكن لأجل أن الصـوت لا يوجد من فعلنا إلا متـولدا ، ولا يكون متولدا إلا عن الاعتماد، والاعتماد لا يولد إلا بشرط الصكة بين الجسمين الصلبين المصـطكين .

ولهذا وجب أن لا يوجد الصـوت إلا مع الصكة حتى لو صح من أحدنا أن يفعل الصوت ابتداء لكان يصح أن يفعله من دون الصكة .

ولهذا أن القديم تعالى يصح أن يفعله من دون الصكة .

(١) أصل : إنما .

(٢) أى التى هى ذات بنية .

وأما الكلام فى أن الجوهر لا يحتاج فى وجوده إلى البنية فلما بيناه أنه جنس الفعل وما [١٤٤ ظ] كان كذلك لا يحتاج فى وجوده إلى أمر زايد على كون الذات قادرا عليه .

يبين ذلك أن أجزاء الجسم صح أن توجد متبددة متفرقة ، فكيف يصح أن يقال بأن الجسم أو الجوهر يحتاج فى وجوده إلى البنية ، بل البنية تحتاج فى وجودها إلى الجواهر والجسم ؟

ولا يصح أن يقال إن المانع من ذلك إنما هو لأجل أن العالم ملاء[1] بالجواهر ، فليس فيه مواضع خالية يصح وجود الجواهر فيها لوجوه :

منها أنه لو كان كذلك لوجب أن يتعذر على أحدنا التصرف أى تصرف كان ، لأن العالم ملاء[1] بالجواهر ، ولا يجوز حصول جوهر بحيث جوهر آخر ، لاستحالة التداخل على الجواهر .

ولا معنى لقول من يقول : إن أحدنا إذا انتقل عن مكانه إلى مكان آخر ، ففى حال ما ينتقل هو عن مكانه إلى ذلك المكان ينتقل ذلك المكان إليه فيخلف الهواء مكانه ، كما يخلف هو فى مكان الهواء .

وربما أكدوا ذلك بأن قالوا : قد علمنا أن القارورة إذا ملئت ماء ، وكان فى أسفلها صنجة طسوج ثم سد رأس القارورة بالشمع ثم قلبت القارورة ، فإن الصنجة تعود من أسفل القارورة إلى رأسها . وكذلك الزق إذا نفخ فيه الهواء وفيه صنجة ، فإن تلك الصنجة[2] تنتقل عن أما كنها إلى مكان آخر ، مع أن الزق مملوء ريحا .

---

(١) أصل : ملا ، فيجوز أن تكون : ملء .

(٢) أصل : السنجة .

وما ذلك إلا لأجل ما قلناه من أن هـذه الجواهر ينتقـل بعضها إلى مكان بعض منها ، على سبيل الخلافة .

فالجواب : أن هذا الذى ذكرتموه لا يصح ، لأنه لو كان كذلك : لوجب أن يصح من أحدنا أن يصب ما فى كوزين من الدهن ما فى كل واحد منهما فى صاحبـه بأن يجعل ما فى كل واحد منهما مكان ما فى الآخر من دون أن يكون هناك ثالث — وقد علمنا خلاف ذلك .

ولكان يجب فى أنبوبة رأسها مقدار مايسع فيه درة ، ثم جعل فى أحد طرفيها درة بيضـاء وفى الطرف الآخر مثلها من الدرة فى الجم ، وهى[1] فى اللون حمراء ثم حركت الأنبوبة ، أن تخرج البيضاء من الموضع الذى أدخلت[1] فيه الحمراء ، وتخرج الحمراء من الموضع الذى أدخلت[1] فيـه البيضاء — وقد علمنا خلاف ذلك .

بل كان يجب فى قافلتين إذا التقتا فى مضيق أن تحصل كل [١٤٥ و] واحدة منهما فى أماكن صواحبها — وقد علمنا خلاف ذلك .

وأما ما ذكره ، الصنجة والقارورة أو الزق ، فانا نقـول إن ذلك دليلنا ، إذ لو كان ذلك لما ذكروه ، لوجب أن لا يفترق الحال بين ما ملئ ريحا ، وبين ما ملئ دقيقا أو ترابا أو سمنا جامدا .

ثم إن العـلة فيما قالوه ليست[2] ما ذكروه ، بل لأن أجزاء المـاء أجزاء مختلفة ؛ وكذلك أجزاء الهواء ، فيحصل الاكتناز بجوف تلك الصنجة ، ثم ينتشر ما اكتنز إلى مكان الصنجة .

---

(١) أصل : وهو ... ادخل .

(٢) أصل : ليس .

والوجه الثانى وهو أن العالم لو كان ملاء لوجب فى زق إذا ألزق أحد الطرفين فى الآخر ثم أريد رفع أحد الصفحتين عن الأخرى أن لا يمكن ، لأن ذلك يؤدى إلى أن يقع بين صفحتيها خلاء — وقد علمنا بجواز ذلك دلالة على جواز وقوع الخلاء فى العالم .

ولا يمكن أن يقال إنه يدخل الهواء إلى وسط الجلدتين فيما بين ذلك الجلد ، إذ لو كان كذلك لوجب إذا أخذنا إحدى الجلدتين يكتنز(١) الهواء بتداخل أجزاء الجلد ، فكيف يكون(١) معينا لنا على رفعها ، ويكون سبيل ذلك سبيل من يرمى(٢) الحجر فى الماء ، فان اعتماد الماء يكون معينا له على ارتفاعه إلى أن يبلغ رأس الماء .

ولأن الأمر لو كان كما قالوا لوجب فى زق إذا ملئ ريحا أن تخرج منه سريعة(٣) ، لما فى الزق من الخلل ، وقد علمنا [خلاف] ذلك . والواحد منا ينفخ فيه من الريح ما لو اعتمد هو عليه بنفسه لما خرج ما فيه من الريح .

ولأنه لو قسمت صفحتا الجلدتين(٤) ، ثم أريد رفع إحداهما عن الأخرى ، فإنه لا يمكن ؛ ولو كان الأمر كما قالوه لوجب أن لا يمكن ، لأنه لا يدخل هناك هواء ، إذ ما فى الزق من الخلل قد استدّ بالغير أن لو كان هناك خلل .

والوجه الثالث هو أنا نعلم أن الزق لو ملئ ريحا ثم غرز فيه [١٤٥ ظ] إبرة أو مسلة فإنه يبقى فيه موضع تلك الإبرة أو المسلة ؛ ولو كان ممتلئا من الريح لما أمكن . فمهما أمكن علم أنه إنما أمكن لما فى أثناء الهواء من الخلاء .

---

(١) أصل : يكثر ... فيكون
(٢) أصل : يرجع .
(٣) فى الأصل : سويعة .
(٤) أصل : قسم ... صحفتى .

ولا يمكن أن يقال إنه يخرج بقدر ما يدخل الإبرة أو المسلة من الهواء عند الغرز فى الخلل الحاصل هناك . فإنا نقول إنه لو لم يحصل هناك خلل فإنه لا يمكن إدخال الإبرة أو المسلة .

ولأنه لو كان الأمر كما قالوه لوجب أن تخرج الريح من الزق سريعة[1] ، فيبقى الزق خاليا .

والوجه الرابع وهو أنا إذا أخذنا قارورة ضيقة الرأس فمصصنا ما فيها من الهواء ثم سددنا رأسها بالإبهام ، ثم أدخلنا الماء ورفعنا الإبهام من رأسها ، فان الماء يدخل فيها من دون أن يسمع هناك بقبقة ، ولو كان فيها هواء يحتاج إلى الخروج ليدخل الماء ، لوجب أن يحصل هناك تضاغط ، فيسمع ما هو مشبه بالبقبقة ، فإن الماء يدخل فيها[2] .

والوجه الخامس وهو أنا إذا أخذنا كوزا ضيق الرأس ثم مصصنا ما فيه من الهواء ثم أكببناه على الماء فإن الماء يدخل إليه سريعا ، ولو كان فيه هواء لما كان يدخل الماء كذلك .

وأما من خالف فى هذا الباب فانه يتعلق بوجوه ضعيفة :

أحدها وهو أنه قال : قد علمنا أنا إذا ركبنا محجمة على أخدع الإنسان ، ومصصنا الهواء منها فإن اللحم ينتأ ؛ فانما ينتأ اللحم لأن بمص الهواء من المحجمة كاد أن يخلو الموضع من الهواء ، فيخلف [اللحم[3]] إلى ذلك الموضع لئلا يبقى الموضع خاليا . ولولا أن العالم يستحيل أن يكون فيه خلاء وإلا لما وجب ذلك[4] .

---

(١) أصل : شريعه .
(٢) هذه الجملة الأخيرة مضروب عليها فى الأصل .
(٣) زيادة من عندنا .
(٤) هكذا الأصل وقد أبقيناه .

وثانيها وهو أنهم قالوا : قد علمنا أن المجبر إذا أراد جبر الكسير ، وكان العظم قد انحدر عن مكانه ، فانه يضع هناك قطعة من العجين ثم يضع على العجين قطعة من النار ، ثم يكب على النار محجمة ، حتى إذا حمى ما فى المحجمة من الهواء يخرج لما يحصل فيه من الأجزاء النارية ، فتخلف النار مكان ذلك الهواء ، ثم العجين مكان النار [١٤٦ و] ثم اللحم مكان العجين ، ثم العظم مكان اللحم ، ولولا أنه يستحيل وقوع الخلاء فى العالم و إلا لما وجب ذلك(١) .

وثالثها هو أنهم قالوا : قد علمنا أن الجرة إذا جمد ما فيها فانها تنكسر ، و إنما وجب ذلك لأن الماء بالجمود يجتمع ، فيكاد يخلو الموضع ، فتنشق الجرة ليدخل الهواء إلى ذلك الموضع ، ولهذا يكون انشقاقها(٢) فى وقت جمود الماء .

ورابعها وهو أنهم قالوا : قد علمنا أن ما بين هذين الجسمين تقديرا يكون أقرب مما بين الآخرين أو يكون أبعد من ذلك ، والقرب والبعد لا يكون إلا على الجوهر ، بأن يكون فى أحد الموضعين الجواهر أكثر وفى الآخر يكون أقل ؛ إذ القلة والكثرة يرجعان إلى الجواهر ، وفى ذلك ما نقول من أن العالم ملاء ، إذ لو كان فى العالم خلاء لما أمكن أن يقال قط إن الجوهرين قد يحصلان على وجه يكون بينهما أقل أو أكثر مما بين جوهرين آخرين .

وخامسها وهو أنا نعلم أن أحدنا إذا وضع قارورة على رأس الهاون ، وألزق جوانبها بطين رطب ، بحيث لا يتخلل الهواء فى ذلك ، و بحيث تخرج أطراف القارورة وترتفع عن أطراف الهاون ، من ذلك أن تباين الطين بل الطين يكون مخصوصا بطرفها على وجه لا يخرج شىء من الهواء ولا يدخل ، فحينئذ الواحد منا

---

(١) هكذا الأصل وقد أبقيناه .

(٢) أصل : انشقاقه .

إذا أخذ القارورة وأراد أن يرفعها إلى نفسه فإن الهاون يرتفع بارتفاعها ، وإنما كان كذلك لأنه لو ارتفعت[1] القارورة عن رأس الهاون مع أن الطين يحيط برأس القارورة أدّى إلى أن يقع موضع خال فى الهاون ، فلاستحالة خلو الموضع وجب ما ذكرنا .

وسادسها هو أنهم قالوا : قد علمنا [١٤٦ ظ] أن أحدنا إذا أخذ قارورة ومص ما فيها من الهواء فإنه إذا قلبها على الماء يدخل الماء إليها سريعا ، وإنما وجب ذلك لأنا نجعل بالمص هواء حارا فى القارورة ، والهواء الحار سريع الانتقال ولسرعة[2] انتقاله عن القارورة يصعد الماء فيها ، لئلا يبقى هناك موضع خال .

أما الجواب عما قالوه أوّلا من تركيب أحدنا محجمة على أخدع الإنسان فإنا نقول إن ذلك دليل لنا من وجهين :

أحدهما : وهو أن العلة لو كان ما ذكروه لوجب إذا وضعت تلك المحجمة على الحجر أن يحصل هناك نتوء ، وإلا أدّى إلى وقوع الخلاء فى العالم — ومعلوم خلاف ذلك .

والثانى : وهو أنا لو قدرنا صفحة من أجزاء لا تتجزأ ، ثم وضعت المحجمتان من جانبيها فان الصفحة لا تنجذب إلى جهتيها ولا إلى إحداهما ، فيجب أن يبقى هناك خلاء فى العالم .

فان قيل : فما العلة فى نتوء اللحم هناك ؟

---

(١) أصل : ارتفع .

(٢) أصل : وليس وجه .

قيل له : إن العلة فى ذلك وهو أن الهواء الذى يكون فى المحجمة يكون مختلطا بالحم ومتشبثا به، ثم إذا مص ذلك الهواء، وهو متشبث بالحم، ينجذب اللحم معه، فيظهر هناك نتوء .

وهذا كما أن أحدنا إذا وضع رأس أنبوبة على الماء أو التراب ، ثم امتص فى الجانب الآخر فان الماء أو التراب يتصاعد إليه . وإنما يتصاعد إليه لما بيناه من تشبث ما فيها من الهواء بالماء أو التراب ثم انجذابه إلى فيه .

وأما ما قالوه ثانيا فى سراقة الماء فانه دليل لنا من وجهين :

أحدهما أنه لو كان فيه بدل الماء الزئبق فانه لكان ينزل لا محالة ، ولو كان الأمر كما قالوه لكان يجب أن لا يفترق الحال بين الماء و بين الزئبق .

والثانى أنه لو كان ما فيها من الثقب واسعة فانه ينزل الماء على كل حال . وإنما يبقى إذا كانت[1] الثقب ضيقة .

فان قيل : فما العلة فى ذلك ؟

قيل له : إن العلة فى ذلك [١٤٧ و] إنما هو لأجل أن الهواء الكثير يمنع الماء اليسير من النزول، فيصير مدافعا له ؛ وأما إذا رفع الإبهام من رأسها دخل الهواء من فوق فيعتمد على الماء، فيكون معينا لاعتماد الماء على الهواء .

فأما ما قالوه فى جبر الكسر فانه يدل على ما قلناه من وجهين :

أحدهما وهو أن العلة لو كانت ما ذكروه لوجب أن لا يفترق الحال بين أن يفعل مثل ذلك فى الحجر ، وبين أن يفعل مثل ذلك فى اللحم والعظم . ومعلوم أن مثل ذلك لو فعل مع الحجر فانه لا يرتفع الحجر .

---

(١) أصل : كان .

والثانى أنا نقول : إنه لو ارتفع اللحم والعظم عن ذلك الماء لكان لا بدّ من أن يقع موضع اللحم خاليا .

فان قالوا : إنه يعود إلى ذلك الموضع هواء .

قلنا : أما ما مص وأخرج بالقارورة من فوق فانه لا يعود إلى مكان العظم؛ لا فى ثانى الحالة ولا فى ثالثها[1] .

وأما عود الهواء من موضع آخر فاعتماد على مجهول .

ثم لو قدرنا أنه جعل الإنسان فى شبه جرة من قير أو رصاص ، ولم يكشف إلا موضع المحجمة ، فانه لا بدّ من أن يخرج العظم إلى مكانه ، وليس هناك فضلة هواء ترجع إلى ذلك المكان ، وإن كانت الحالة هذه الحالة مات الإنسان لضيق النفس .

فان قيل : فما العلة فى رجوع العظم إلى مكانه ؟

قيل له : إنا إذا وضعنا النار على العجين فقد جعلنا فى النار وفى أجزائها اعتمادا مجتلبا إلى جهة السفل ، فتخرج أجزاء النار فى خلل أجزاء العجين وأجزاء اللحم حتى تتصل بالعظم ، ثم إذا زالت الاعتمادات المجتلبة تصعدت تلك الأجزاء بما فيها من الاعتمادات اللازمة صعدا ، فيرتفع بارتفاعها اللحم والعظم ، لأن تلك الأجزاء تشبثت بأجزاء اللحم والعظم ، ولأن تلك الأجزاء تشبثت باللحم ، فيرتفع اللحم بارتفاعها ، واللحم متشبث بالعظم فيرتفع بارتفاعه [١٤٧ ظ] .

وأما ما قالوه من حديث الجوهرين فإنا نقول [إن] هذين الجوهرين لا يخلو : إما أن يكون بينهما جواهر ؛ أو لا يكون .

(١) المقصود : لا في اللحظة التالية ولا ما بعدها .

فان كان بينهما جواهر فالقلة والكثرة يرجعان إلى تلك الجواهر تحقيقا ، و إن لم يكن كذلك فالقلة والكثرة تثبتان على سبيل التقدير، على معنى أنه لو كان هناك جواهر لكانت الجواهر بين هذين تكون أكثر مما بين ذاكين[1] .

هـذا كما نقول إن الله تعالى لو خلق جوهرا ، ثم خلق جوهرا ثانيا ، ثم خلق جوهرا ثالثا ، لكان لا بدّ من أن يكون بين الأوّل والثانى أقل مما بين الأوّل والثالث ، وما بين الأوّل والثالث يكون أكثر مما بين الثالث والثانى ؛ و يكون ذلك معتبرا و إن لم يكن هناك أوقات تحقيقا — فكذلك فى مسألتنا .

وأما ما قالوه من حديث الجرّة فباطل ، لأنه لو كان كذلك لوجب أن لا يفترق الحال بين أن يجمد الماء فى الجرة و بين أن يجمد السمن فيها ، ولا بين أن تكون الجرة من طين، وبين أن تكون من شبه أو نحاس أو رصاص لأجل ما ذكروه من العلة .

ثم ما ذكروه من الاجتماع والانقباض لا معنى له ، وعلى مذهبهم العالم ملاء ، فكيف يتأتى الاجتماع والانقباض أشدّ مما كان ، إلا أن نزيد بذكر المداخلة، فهو أبين فسادا من الأوّل .

ثم إن العلة فى انكسار الجرّة فلان الماء يثقل بالجمود، لأنه تحصل فيه اعتمادات، فيحصل تأثير تلك الاعتمادات على صفحة الجرّة فيفرقها ؛ فيكون سبيل ذلك سبيل كر من ثوب دقيق، فإنه إذا حصل فيه الدقيق لا ينفتق، ولو جعل بدل الدقيق الأحجار فإنه ينشق لما فى الأحجار من الثقل .

قلت : و يمكن أن يقال إنه إنما ينشق لأن الماء يتداخل فيما بين أجزاء الطين فتلترق أجزاء الماء بأجزاء الطين ، فاذا جمد الماء وقد تشبث بأجزاء الطين فقد

---

(١) فى الأصل : داس .

يحصل هناك انقباض وتشنيج بأن تتدافع بعض الأجزاء إلى البعض عند الجمود، فيحصل هناك تفريق وانشقاق .

وهذا ظاهر بين فى الطين الرطب إذا جف ويبس ، فانه ينشق(١) لما يحصل هناك من الانقباض والانزواء .

ولأجل أن الماء إذا تداخل بين أجزاء الطين ، وهى تراكيب أجزاء الجرة ، فاذا ضرب الهواء عليها فرقها ، وهذا ظاهر أيضا فيا نشاهده من الأجسام مما يحصل فيها من الانشقاق(١) عند ضرب الهواء البارد عليها، فيجوز أن يكون كل واحد من هذه الأشياء علة ، ويجوز أن تكون العلة واحدة منها ؛ ويجوز أن تكون العلة فى بعض المواضع كذا وفى بعضها [١٤٨ و] كذا والله المستأثر بعلم ذلك .

وأما ما ذكروه(٢) من حديث القارورة والهاون فانه دليل لنا من حيث أن العلة لو كان ما ذكروه لوجب أن لا يفترق الحال بين أن يكون الهاون كبيرا أو صغيرا — ومعلوم خلاف ذلك .

ثم إن العلة فى ذلك ، إن صح الحكم، فلأن الهواء من هواء الهاون وهواء القارورة يختلطان فيتشبثان بالهاون وبالقارورة، فاذا رفعت القارورة يرتفع الهواء بارتفاع القارورة لتشبثه(٣) بها ، ثم رفع الهاون لتشبث الهواء بالهاون .

وأما ما ذكروه من قصة القارورة أو الكوز ومن رد الماء إليه ففاسد ؛ وذلك لأن المص لا يجوز أن يكون سببا لوجود الهواء ، بل يكون سببا لخروج الهواء، فكيف يصح أن يقال إنه يحصل هناك هواء بالمص !

(١) أصل : يشتق ... الاشتقاق .

(٢) أصل : ذكره .

(٣) أصل : ولتشبثها .

ولو كان كذلك لكان المــاء لا يصعد إليه سريعا ، بل لم يكن بدّ من أن يسمع هناك شبه بقبقة للتصاعد الحاصل بين أجزاء الهواء و بين أجزاء المــاء .

فان قيل : فمــا وجه ارتفاع المــاء إليها ؟

قيل له : الواحد منــا قد يفعل عنــد المص على رأس القارورة هواء حارا ، ويعلم ذلك باللمس على رأسها باليــد ؛ ثم إذا قلبت القارورة على المــاء وقعت تلك الأجزاء الحارة على المــاء فتشبثت به ، ثم تراجعت[1] بمــا فيها من الاعتمادات النارية فتجذب المــاء بجذبها نفسها إلى فوق .

وعلى هذا أن الشمس إذا وقعت[2] على موضع ندى فأجزاء شعاعها تتشبث بأجزاء الندى ، ثم إذا تراجعت[3] بما فيها من الاعتمادات اللازمة برجوع تلك الأجزاء الرطبة[4] ، ولهذا نرى هناك ما هو من شبه البخار أو الدخان .

فان قيل : فيجب على هــذا إذا أحميت القــارورة ، ثم قلبت على المــاء أن يتسارع المــاء إليها — وقد علمنا خلاف ذلك .

قيل له : يمكن أن يقــال إن تلك الأجزاء التي ظهرت على رأس القارورة ، فباعتمادها صــعدا تكون أكثر فتجذب المــاء صعدا ، والأولى أن يقــال إن تلك الأجزاء [١٤٨ ظ] فيهــا اعتمادات ، ووجدت مواضــع فارغة فتشبثت بالمــاء فيجذب سريعا .

---

(١) أصل : ثم تراجع .

(٢) أصل : وقع .

(٣) أصل : تراجع .

(٤) هكذا الأصل ، ويمكن إصلاحه ، لكن المعنى مفهوم .

وليس كذلك إذا أحميت القارورة، فإن القارورة تكون ممتلئة[1] بالهواء، فلا يتسارع الماء إليها، لأن ما فيها من الهواء قد اندفع بعضه ببعض، فلا يخرج سريعا لكثافته والسلام.

وأما سؤال السائل بأن المانع من ذلك هو أن فى كل جزء من أجزاء الحى قدرا من القدر، ولا يمكن الفعل ببعضها دون الجميع، فكان يجب إذا أعمل جميع القدر أن تحصل اعتمادات كثيرة، ومن حقها أن تولد فى أقرب المحاذيات إلى محلها، فكان يجب اجتماع جواهر كثيرة فى محاذاة واحدة، وذلك لا يجوز — فلأجل هذا المانع لا يصح من أحدنا فعل الجوهر.

فقد أجيب عن هذا السؤال بأجوبة كثيرة:

منها أنه قيل: جهة الاعتماد ليس المكان الثانى من محله فقط، بل الأماكن التى تكون فى ذلك السمت كلها جهاته، فكان يجوز أن يولد فى تلك الجهات، ولا يجب أن يقتصر بتوليده على ما يقرب من محله دون ما يتعدى.

أو لا ترى أن أحدنا إذا حرك رمحا طويلا فى جهة فإنه فى حالة واحدة يتحرك أسفله وأعلاه؟ ولو قدرنا كون الرمح ما لا يتناهى، فان أحدنا إذا حركه دفعة واحدة أسفله وأعلاه، فاذا كانت[2] جهة الاعتماد لا تكون مقصورة على ما يقرب من محله، بل كان كل ما يكون فى ذلك السمت من المحاذيات جهة له، فالاعتمادات الكثيرة إذا حصلت فى محل واحد فى جهة واحدة، وجب أن يولد الجميع فى تلك الجهات فى ذلك السمت، فإن تولد الأول فى المكان الأول[3] والثانى

---

(١) أصل: محلله.

(٢) أصل: كان.

(٣) أصل: الثاني.

فى المكان الثانى والثالث فى المكان الثالث ، ثم كذلك حتى يحصل التوليد من جميع الاعتمادات ، فلما لم يحصل التوليد على هذا الوجه ، علم أن الاعتماد لا يولد الجوهر أصلا ، وأن الواحد منا لا يقدر على فعله .

إلا أن هذا معترض ، لأن لقائل أن يقول :

ليس أولى بأن يقال : إن ما يولد فى الثانى[1] يولد فى الثانى وما يولد فى الثالث يولد فى الثالث ، من أن يقال : إن ما يولد فى الثانى يولد فى الثالث ، وما يولد فى الثالث يولد فى الثانى ، لفقد الاختصاص [١٤٩ و] ؛ كذلك فى سائره ، فكان يجب فى جميع الاعتمادات أن تولد فى جميع تلك المحاذيات ؛ حتى يكون ما يحصل من الجواهر من كل واحد من تلك الاعتمادات حاصلا فى جميع تلك المحاذيات أو يخرج الجميع عن التوليد ، فلا بدّ إذن من أن يقال إن توليد الاعتماد هو يكون مقصورا على ما قرب منه من المحاذيات ، وفى ذلك ما ذكرناه من المنع .

وقد يمكن أن يجاب عن هذا الاعتراض بأن يقال : إن هذه المحاذيات إذا كانت كلها جهات للاعتماد ، صار حال جميعها مع كل واحد من الاعتمادات كحال جهة واحدة ، مع واحد من الاعتمادات ، فكان يجب أن يحصل التوليد .

وقول السائل : ليس بأن يولد هذا فى الأول وذلك فى الثانى أولى من خلافه ، لا يصح ، كما لا يصح أن يقال : إن ما ولد من الاعتمادات كونا فى محله فى جهته[1] ، وقد علمنا أن ما يختص بتلك[2] الجهة من الأكوان بلا نهاية ، فلم يكن بأن يولد بعضها [أولى][3] من أن يولد سائرها ؛ فكما يختص بتوليد البعض ، مع أن حاله مع

(١) يظهر أن الأصل هنا ناقص .

(٢) أصل : تلك .

(٣) زيادة من عندنا .

سائر الأكوان على سواء، فكذلك فى توليده للجوهر يختص ببعض هذه الجهات، مع أن حاله فى سائر الجهات على سواء .

وقد بينا فيما تقدّم ، حيث قلنا إن السبب الذى تعدى به الفعل عن محل القدرة لا بدّ من أن يختص بجهة كالاعتماد ، وإلا أدّى إلى أن يولد فى الجهات كلها ، أنه لا يجب أن يعتبر الاختصاص فى السبب ، لأنه إنما يولد ما كان معدوما ، والاختصاص لا يقع فى العدم ، فكذلك يمكن أن يقال مثل ذلك ها هنا .

وأوضحنا الكلام فى ذلك بوجوه سبعة لا نعيدها ها هنا لشهرتها ، وذلك مثل كون القادر قادرا على الضدّين ، ثم يوجد أحدهما دون الآخر مع فقد الاختصاص .

والثانى من الجواب : قد قيل إن الاعتماد إذا امتنع توليده فى جهة ولد فى غير جهته ، وهذا ظاهر بين مثل ما نقول فى الحجر إذا اصطك بصلب ثم تراجع ، فإنما تراجع لأن الاعتماد لما امتنع توليده فى جهة ، ولد فى غير جهته ، وكما [١٤٩ ظ] نقول فى جرية الماء إنه إذا منع من جريته فى موضع جرى فى غير ذلك الموضع ، وهذه الاعتمادات لو امتنع توليدها فى جهة لاستحالة اجتماع جواهر كثيرة فى جهة لوجب أن تولد فى جهة أخرى — وقد علمنا خلاف ذلك .

إلا أن هذا لا يصح أيضا ، لأن لقائل أن يقول : إنه إنما يجب أن يولد فى غير جهته إذا امتنع توليده فى جهته ، إذا كانت[1] هناك مصاكة ، على مثل ما نقول فى الحجر إذا اصطك بحائط — ولا يمكن أن يذكر حصول المصاكة ها هنا .

وبعد فإن الاعتمادات إذا امتنع توليدها فى جهتها فإنها إذا ولدت فى غير جهتها ولدت أيضا فى أقرب المحاذيات إلى محلها ، فيلزم ما ذكره السائل من أن تجتمع اعتمادات كثيرة فى التوليد فى جهة واحدة .

---

(١) أصل : كان .

فإن قال المستدل إنه يولد فى تلك المحاذيات فى ذلك على وجه الإمكان ، بأن يولد البعض فى الأوّل والبعض فى الثـانى والبعض فى الثالث ، كان ذلك انتقالا إلى الجواب الأوّل ، ولا يكون فى تقدمة هذا التطويل فائدة .

ثم وإن كنا قد أجبنا عن هذا الاعتراض ثم الاعتراض الذى ذكرناه قائم فيه ، ولا يمكن أن يقال إن هـذه الاعتمادات تولد فى أقرب المحاذيات إلى محالها ، فبعضها فى جهته وبعضها فى غير جهته ؛ وما يفضل عن هذه المحاذيات التى تكون أقرب إلى محالها يخرج عن التوليد ، لأنه ليس بأن يخرج البعض عن التوليد دون الثانى لفقد الاختصاص ، فكان يجب إما أن يخرج الجميع عن التوليد أو لا يخرج شىء منها ، فأما أن يخرج البعض دون البعض فكلا ، مع فقد الاختصاص .

وهذه الدلالة ضعيفة ، كما قال ؛ وذلك لأن المحدث أو المستدل إذا سـلم أن الاعتماد إنما يولد فى أقرب المحاذيات إليه فهذه الاعتمادات إذ حصلت فلا يخلو :

إما أن يقـال إنه تنصرف الجميع عن التوليد فى تلك الجهة التى هى جهتها ، وهى المكان الثـانى من محلها . فإذا كان كذلك ففى أى جهة من الجهات قيـل بأنها تولد فيها فسؤال السائل قائم فيـه ، وهو أن ذلك يؤدّى إلى اجتماع جواهر كثيرة فى جهة واحدة .

وإما أن يقول إنه يولد البعض فى تلك الجهـة التى هى [١٥٠ و] جهة الاعتماد ، والبـواقى من الاعتمادات كل واحد منهـا [يولد](١) فى كل واحدة من الجهات البواقى ، ويخرج ما يفضل عن الجهات عن التوليد .

فإذا كان هـذا قيل له : ليس أن يختص البعض بالتوليد فى جهته والبعض فى غير جهته ، والبعض [يخـرج](١) عن التوليد بأولى من خلاف ذلك ، مع فقـد

---

(١) زيادة من عندنا .

الاختصاص ، وما جعلنـاه جوابا عن الاعتراض الذى يوجه على الدلالة الأولى لا يمكن أن يذكر هنا ، لأن الجهات التى تكون فى ذلك السمت كانت كلها جهات الاعتماد ، فصح أن يقال : تلك الجهات فى حكم جهـة واحدة مع كل واحد من الاعتمادات .

وليس كذلك ها هنـا ، لأن بعضها يولد فى جهته و بعضها يولد فى غير جهته و بعضها يخرج عن التوليد .

فكان لقـائل أن يقول : لم صار بعضها يختص بجهتـه ، وخرج البـاقى عن التوليد فى تلك الجهة إلى جهـة أخرى ، وخرج البعض عن التوليـد رأسا ، مع فقد الاختصاص ؟

والثالث من الجواب هو أنه قـد قيل إن الواحد منا لا يجب أن يفعل فعلا بجميع قدره ، بل يجوز أن يكون فى محل واحد أجزاء كثيرة من القـدر ، ثم يفعل ببعضها دون بعض ، على ما كان يختاره الشيخ أبو عبد الله البصرى .

فيجوز على هذا المذهب أن يقال إن أحدنا لا يفعل اعتمادا بجميع قدره ؛ وإنما يفعل ببعضها ، فلا يؤدى إلى اجتماع اعتمادات كثيرة فى جهة واحدة ، فكان يجب أن يحصل الجوهر — وقد[1] علمنا خلاف ذلك .

إلا أن هـذا أيضا معترض ، لأن لقائل أن يقول : إن هـذا المذهب ليس بمرضى ، بل الصحيح أن يقال : إنه لا بد : إما أن يفعل بجميع تلك القدر فى ذلك المحل ، أو لا يفعل بشىء منها ؛ فأما أن يفعل بالبعض دون البعض فكلا .

---

(١) أصل : فقد .

يبين ذلك أن ما له ولأجله وجب أن يكون فاعلا ببعضها حاصل فى الجميع ؛ وهو كونه مستعملا لمحلها فمع استعمال محل الجميع يستحيل أن يقال إنه فاعل ببعضها دون بعض ، إذ لا يعقل الفعل بالقدرة سوى استعمال محلها فى الفعل .

يزيد ما ذكرناه وضوحا أن الساعد لا يمكن ببعض ما فيه من القدر فعل دون جميعها [١٥٠ ظ] ؛ وإنما لا يمكن ، لأنها بالاتصال وفقد المفصل صار فى حكم الشىء الواحد ، وما كان شيئا واحدا على التحقيق ، وهو الجزء الواحد الذى لا مفصل فيه ، أولى بأن لا يمكن الفعل ببعض ما فيه من القدر دون جميعها .

ثم إنا نقول : هب أنا سلمنا أنه يمكن الفعل ببعض ما فى المحل من القدر دون جميعها ، فقد علمنا أن قدر أجزاء الأنملة للواحد منا صار بالاتصال فى حكم الشىء الواحد ، فلا بدّ من أن يفعل بقدرة واحدة فى كل محل فيه أجزاء من القدر ، فيحصل بتلك القدر اعتمادات كثيرة ، فكان يجب أن يكون توليدها فيما يلاقى طرف الأنملة من الجهة فيؤدّى إلى اجتماع جواهر كثيرة فى تلك الجهة ، فلا يولد .

ولا يمكن لهذا المستدل(١) أن يقول إنه كما يجوز أن يفعل ببعض ما فى المحل من القدر دون جميعها ، فكذلك يجوز أن يفعل ببعض قدر بعض المحال دون ما فى سائر المحال ، لأن ذلك متعذر إذا كانت المحال صارت(٢) بالاتصال كالشىء الواحد ، كالساعد الواحد الذى فيه أجزاء كثيرة بين(٣) القدر و بين المحال الكثيرة صارت بالاتصال فى حكم المحل الواحد ، كالساعد فى أنه إن جاز ببعض ما فى المحل

---

(١) أصل : المسول .

(٢) أصل : كان المحال صار .

(٣) أصل : من .

الواحد من القـدر الفعل دون الجميع جاز أيضا بمـا فى بعض المحال دون جميعها ، وإن لم يجز فى المحال لم يجز أيضا فى المحل الواحد .

بل نقول إن المحال إذا كانت[1] فى حكم الشىء الواحد بالاتصال وجب كما لا يجوز الفعل بما فى بعض المحال دون الجميع أن لا يجوز أيضا الفعل ببعض ما فى كل جزء من أجزاء تلك المحـال دون جميعها ، وأن ما يجوّزه الشيخ أبو عبد الله[2] إن صح إنمـا يصح إذا كان المحل لا يكون مع غيره فى حكم الشىء الواحد ، بل يكون بينه وبين محل آخر ما يجرى مجرى المفصل وإن كانا متصلين بالبنـاء والتركيب ، فإذا كان كذلك فما ذكره إنما هو فى حكم المقدر[3] .

ونحن نعـلم أن أطراف أحدنا التى نفعل بهـا الفعل فإنهـا بالاتصال فى حكم الشىء الواحد، فكان يجب إذا استعمل أى جارحة كانت [١٥١ و] فى الفعـل أن يحصل الاعتماد من كل قدر تكون فى تلك الجارحة ما هى حاصل فى كل محل من محالها[4] ، فيلزم ما ذكره السائل .

والخامس من الجواب أن يقال إن القـدر مصححة للفعـل ، فكثرتها إن لم تؤثر فى كثرة الفعل لا يجوز أن يقال إنهـا تؤثر فى عدم الفعـل ، فكان يجب أن تحصل من تلك القدر اعتمادات وتحصل الجواهر .

إلا أن هذا أيضا لا يصح ، لأن لقائل أن يقول : إنى لا أقول : إن المـانع من ذلك إنمـا هو كثرة الفعل ، بل أقول : إن المـانع من ذلك إنمـا هو تكافؤ

---

(١) أصل : كان .

(٢) المقصود : أبو عبد الله البصرى .

(٣) أى فى حكم الشىء المفترض .

(٤) هكذا الأصل ، ويجوز أنه سقط منه شىء .

الاعتمادات بعضها ببعض ، فيكون سبيل تلك الاعتمادات سبيل الاعتمادين إذا كانا في جهتين وتكافآ ؛ فإنه لا يحصل التوليد من واحد منهما ، وإنما يحصل بحصول التكافؤ لا لكثرة القدر ولا لقلتها .

والسادس أن يقال : قد علمنا أن الاعتماد إنما يولد إذا كان محله في حكم المدافع ، وأما إذا لم يكن كذلك فإنه لا يولد .

أو لا ترى أن ما كان معلقا بسلسلة فما فيه من الاعتماد لا يولد لما لم يكن محله في حكم المدافع ، وعلى العكس من ذلك لو قطعت[1] السلسلة لولد الخرق في الهواء لما كان محله في حكم المدافع ؟

فإذا ثبت ذلك ، ومعلوم أن في الواحد[2] منا أو في أنملته اعتمادات لازمة ، فما يفعل فيها من الاعتمادات المجتلبة إنما يولد إذا كان المحل في حكم المدافع لتلك الاعتمادات المجتلبة دون اللازمة ، فلا بدّ من أن يحصل التكافؤ بين اللازم والمجتلب حتى يخرج المحل من أن يكون في حكم المدافع باللازم ، فيكون في حكم المدافع بالمجتلب ، لأن المولد للاعتمادات للجوهر لا بدّ أن يكون مجتلبا حتى يكون من فعلنا ، لأن الكلام بأن أحدنا هل يقدر على فعل الجوهر ، فلو قدرنا أن في أنملة أحدنا عشرة أجزاء من اللوازم ففعل الواحد منا عشرة من المجتلب [١٥١ ظ] حتى تكون مدافعة المحل المجتلب دون اللازم فيولد هذا الواحد المجتلب .

إلا أن هذا لا يصح لأنه بناء على أن ما في المحل من اللازم يمنع المجتلب من التوليد ، وذلك غير صحيح ، إذ لو منع لم يكن بأن يمنع البعض دون البعض .

---

(١) أصل : قطع .

(٢) أصل : في هذا الواحد .

فإما أن يمنع الجميع حتى لا يحصل التوليد من شيء منها — وذلك معلوم فساده .
أو يحصل التوليد من الجميع فيؤدّى إلى اجتماع جماعة من المسببات .

والسابع من الجواب أن يقال : إن ما يحصل من الاعتمادات يجوز أن يكون مؤثرا ، كأن يكون خمسا أو سبعا ، فيحصل التكافؤ من الشفع منها ، ويولد الواحد .

إلا أن هذا أيضا لا يصح ، لأنه ليس بأن يحصل البعض ممنوعا دون البواقى لفقد الاختصاص : فإما أن يكون الجميع ممنوعا أو لا يكون شيء منها ممنوعا ، فأما أن يصير البعض ممنوعا دون الجميع مع فقد الاختصاص فكلا .

ويكون مثال ذلك مثال ثلاثة من القادرين جذب كل واحد منهم الحبل إلى جهته ، فإن لا ينجذب الحبل إلى كل واحد من جهة القادرين لا يجب أن ينجذب إلى جهة القادر الثالث ، فكذلك لا يجب فى الاعتمادات .

والثامن أن يقال : إن ما يوجد فى المحل من القدر إنما يوجد بالقادر ، فيجوز أن لا يوجد فى كل محل إلا جزء واحد من القدر ، فيحصل منها جزء من الاعتماد ، فلا يؤدّى إلى اجتماع اعتمادات كثيرة .

إلا أن هذا لا يصح لوجهين :

أحدهما أن ما طريقه العادة إنما يجوز أن يتغير إذا ظهر للوجود حكم ينفصل [به] وجوده عن عدمه ، وأما إذا لم يظهر له حكم الوجود فكلا .
وقد علمنا أن حكم القدرة لا يظهر بأن يكون فى كل جزء واحد من القدر .

والثانى أن ما طريقه العادة لا يجب أن يتغير من كل وجه ، بل إذا تغير من وجه واحد كفى فى هذا الباب .

ومعلوم أن أحوال القادرين مختلفة فى القدرة ؛ فبعضهم يكون أقوى بأن يكون ما فيه من القدر أكثر [١٥٢ و] ، وبعضهم لا يكون كذلك ، وبعضهم فى كل محل من محال بدنه تكون أجزاء كثيرة من القدر، وبعضهم يكون أقل من ذلك، فإذا كانت قد اختلفت[1] أحوالهم فى هذا الوجه كفى ، وإن لم تختلف فما ذكره المستدل[2] .

ثم إنا لو سلمنا للمستدل ما ذكره فإنه لا بد من أن يكون فى كل جزء من المحال جزء من القدرة . وإذا كان كذلك ، وقد علمنا أن قدرا من أجزاء الأنملة للواحد منا فإنه يكون فى حكم الشىء الواحد ، فيجب أن يحصل من كل قدرة فى كل محل من تلك المحال جزء من الاعتماد ، فتجتمع اعتمادات كثيرة ؛ فيلزم ما ذكره السائل .

والتاسع أن يقال : إذا لم تعتبر المماسة بين محله وبين المحل المفعول فيه كان حكم ما بعد من المحال وما قرب منها[3] سواء .

أو لا ترى أن أحدنا إذا فعل اعتمادا فى أول الرمح فإنه فى ثانى ما يفعل الاعتماد[4] فى أول الرمح يفعل السكون أو الحركة فى جميع الرمح لما لم يحتج إلى اعتبار المماسة بين محل الاعتماد وبين المحل المفعول فيه، ولو احتاج إلى ذلك لما أمكن أن يحرك آخر الرمح إلا بأن يفعل بين محله وبين آخر الرمح ؟

فإذا كان كذلك علم أن الجهات التى تكون فى ذلك السمت فانها كلها جهات للاعتماد ، فكان يجب أن يولد الاعتماد فيها ، ثم لا يكون أن يولد فى بعض تلك

---

(١) أصل : كان ... اختلف .

(٢) لا بد أنه قد سقط هنا من الأصل شىء .

(٣) أصل : فيها .

(٤) أصل : للاعتماد .

الجهات دون البعض ، فكان يجب إما أن يولد جوهرا فى تلك الجهات أجمع ، أو يخرج عن التوليد رأسا .

وهـذا ما يمكن أن يستدل به فى المسألة فى أن الاعتماد لا يولد الجوهر ، بأن يقال : إن الاعتماد لو كان مولدا له ولم تعتبر المماسة بين محله وبين ما يتولد من الجوهر ، لأن مماسة المعدوم محال ، وجب أن يولد جوهرا فى كل ما يكون فى سمته من المحاذيات حتى يكون الجوهر الواحد حاصلا فى هذه الجهات أجمع ، إذا خرج عن التوليد فى ذلك السمت لفقـد الاختصاص أو يخرج من أن يكون مولدا فى جهة أو يخرج عن التوليد [١٥٢ ظ] رأسا .

والأقسام كلها باطل ، فلم يبق إلا أن يقال بأن الاعتماد لا يولد .

إلا أن الوجوه التسعة التى اعترضنا بها على ما ذكرنا من الدلالة من أن ما يولد فى غيره لا بدّ من أن يختص بجهـة حتى يكون كالاعتماد ، و إلا لم يكن بأن يولد فى بعض الجهات بأولى دون البواقى .

والتاسع[1] من الجواب هو أن يقال إن الاعتماد جهته ليست بمقصورة[2] على ما يليه من الأماكن ، بل الأماكن كلها فى ذلك السمت جهته ، بدليل أن أحدنا إذا فعل اعتمادا فى أول الرمح يحرك آخره و وسطه ، ولو قدرنا بأن الرمح مما لا يتناهى فكان يجب أحد الأمرين :

إما أن يقال إن الاعتماد يولد الجوهر فى ذلك السمت فى المحاذيات التى تكون فيه ، بل يولد فى الجهات أجمع ،

أو يولد لا فى جهة ، بل يخرج عن التوليد .

---

(١) يظهـر أنه يوجد خطأ فى إحصاء وجـوه الجواب أو أنه يوجد خطأ بسـقوط الوجه الرابع من الجواب . (٢) أصل : ليس بمقصور .

بيانه ما تقدّم ، وهو أن جهات الاعتماد إذا كانت[1] فى ذلك السمت ، فليس بأن يولد فى بعض الجهات التى تكون فى ذلك السمت أولى من أن يولد فى جميع الجهات فى ذلك السمت ؛ فاذا خرج عن التوليد فى ذلك السمت ، فاما أن يولد فى سائر الجهات ، فى سائر السموت مع ذلك السمت ، لأن حال ذلك السمت الذى كان سمت الاعتماد لا ينقص حاله عن سائر السموت ،وإن خرج الاعتماد عن التوليد فيه لما كان يؤدّى إلى أن يولد فى جميع جهات ذلك السمت، فآل الأمر إلى أن لا يخلو حال ذلك الاعتماد :

إما أن يولد جوهرا فى الجهات أجمع ،

أو يولده لا فى جهة ،

أو يخرج عن التوليد ؛

وكل ذلك باطل .

وهذا أيضا دليل مبتدأ فى المسألة على أن الاعتماد لا يولد الجوهر، والاعتراض بالوجوه التسعة يتوجه عليها على ما بيناه من قبل فى تلك الدلالة .

وتحرير هذه الدلالة أن يقال : إن القول بأن الاعتماد يولد الجوهر يؤدّى إلى أحد الأمرين الفاسدين :

إما أن يقال بأن الاعتمادات المتماثلة تمتنع عن توليد المتماثلات .

وإما أن يقال إنه تحصل جواهر كثيرة فى جهة واحدة .

وكلاهما فاسد .

---

(١) أصل : كان .

غير أن هـذا أيضا يكون ابتـداء دلالة فى [١٥٣ و] المسألة فى أن الاعتماد لا يولد الأعراض فى[1] جهة .

وإنما يكون جوابا عن سؤال السائل بأن يقال : إن هذه الاعتمادات إذا كانت فى جهة واحدة ، ولا يمكن المنع من ذلك مع مذهبك هذا ، ثم الاعتراض[1] .

والعاشر من الجواب هو أن يقال إن الاعتماد إنما يمنع من التوليـد إذا كان ما يمانعه يولد ضدّ ما يولده هـذا ؛ وأما إذا كان كل واحد منهما إنما يولد مثل ما يولده صاحبه أو مخالفه ، فلا يجب أن يمتنع من التوليد .

ومتى قال الخصم إنه يمتنع من التوليد ، لأنه يؤدّى إلى اجتماع جواهر كثيرة فى محاذاة واحدة قلنا : على مذهبك يلزم أن تجتمع جواهر كثيرة فى جهة واحدة ، إذا قلت بأن الاعتماد يولد ،

فمتى كنت قائلا بهـذا المذهب ، فلا بدّ من أن تقول بجواز حصول جواهر كثيرة فى جهة واحدة . وإلا فاترك مذهبك ، لئلا يلزم هذا الفساد !

إلا أن هذا أيضا لا يصح ، لأن لقائل أن يقول إن اجتماع جوهرين فى جهة واحدة هو بمنزلة اجتماع الضـدّين . فكما لا يجـوز فى الاعتمادين فى محـل واحد فى جهتين أن يولدا لاجتماع الضدّين ، فكذلك توليد الاعتمادين للجوهرين فى جهة واحدة لا يجوز ، لأن تحيزهما يمنع من حصولها فى جهة واحدة .

وبعد فإن لقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال إن الاعتماد إنما يولد الجوهر فى أقرب المحاذيات إليـه ، كما أنه لا يولد الكون إلا كذلك ، فمتى قيل إنه إنما وجب فى توليده للكون لاستحالة الطفر على الجوهر ، وذلك غير حاصل فى توليده للجوهر ، فإنه لا يصح ، لأن الطفر ليس بأكثر من أن يوجد الجوهر فى الوقت

(١) أصل : من ... ويظهر أن كلاما سقط ،

الثانى فى المكان العاشر، فالقول بأن ذلك محال لاستحالة الطفر عليه يؤدّى إلى أن يكون الشيء معللا بنفسه — وذلك لا يجوز .

فإن قيل : أوليس أن أحدنا إذا فعل اعتمادا فى الرمح فإنه يتحرك بجميع الرمح دفعة واحدة أو يسكن دفعة واحدة، فكيف يصح أن يقال إن الاعتماد [١٥٣ ظ] لا يولد إلا فى جهته التى هى المكان الثانى ؟

قيل له : هذا لا يصح ، لأن ذلك إنما وجب لأجل أن هذا الرمح صار بالاتصال فى حكم الشيء الواحد .

أو لا ترى أنه لو لم يكن آخره متصلا بأوله لما أمكن ذلك ؟

والصحيح من الجواب أن يقال إنه لا بدّ من فرق بين محيل و بين مانع ، والقول بأن الاعتماد يولد الجوهر ، إلا أنه لا يحصل ما يتولد لمانع ، يؤدّى إلى أن لا يتميز المانع من المحيل[1] .

بيان ذلك أن أى قدر من الجوارح فإنه بالاتصال فى حكم الشيء الواحد ، فسواء قيل بأنه يوجد فى كل جزء من ذلك القدر من الجارحة قدرة واحدة أو قدر كثيرة أو يحصل من كل ما يكون فى كل جزء من القدر اعتماد واحد أو اعتمادات كثيرة، فإنه لا بدّ من أن تحصل اعتمادات كثيرة فى جهة واحدة — وهذه الحال لا تخرج عنها الاعتمادات المعقولة رأسا .

فلو كان هذا هو المانع من التوليد لكان محيلا ، لأنه لا يتغير ولا يزول ، فيجب أن يبقى القول بأن الاعتماد يولد الجوهر فى الأصل، وأن الواحد منا ليس بموصوف بالقدرة على ذلك .

---

(١) أصل : المحل .

وقد استدل على أن الاعتماد لا يولد الجوهر بدليل هو أحسم لهذه الأشاغيب؛ وذلك بأن يقال إن الجوهر لا يوجد إلا و يوجد معـه الكون ، فلو كان الاعتماد مولدا للجوهر لكان لا يجوز أن يولده إلا و يولد معه الكون ، لاستحالة خلو الجوهر من الكون؛ وقد ثبت أن الاعتماد إنما يولد الجوهر بشرط مماسة محله للمحل الذى يولد فيه الكون — ومماسة المعدوم محال .

فإن قيل ما أنكرتم أن الواحد منا يفعل اعتمادا ، وذلك الاعتماد يولد الجوهر، ثم القديم تعـالى فى حال توليد الجوهر من الاعتماد يفعل فيـه الكون ، حتى لا يلزم ما قلتم ؟

قلنا له : هذا الجنس من الكلام مما أبطلناه من قبل .

ثم إنا نقول إن هذا يؤدّى إلى القدح فى كون القديم تعالى قادرا على الأكوان التى يصير الجوهر بهـا كائنا فى الجهات، بل إنمـا يكون موصوفا بالقدرة على أن يفعل الكون الذى يصـير به [١٥٤ و] ذلك الجوهر كائنـا فى تلك الجهـة ، أو الأكوان التى يصير بها ذلك الجوهر فى ذلك السمت .

ولا يصح أن يقال إن تولّد[١] الجوهر من الاعتماد يمنع القديم تعـالى من كونه قادرا على الإطلاق فى كل شىء ، لاستحالة المنع والتعذر فيه .

إلا أن لقائل أن يقول : لا يمتنع أن يقال إن القديم تعـالى لا يمكنه فى حال ما يفعل أحدنا الجوهر بالاعتماد أن يفعـل الكون أو الأكوان إلا فى تلك الجهة أو فى ذلك السمت ، ثم لا يجب أن يكون ممنوعا أو ناقصا .

---

(١) أصل : يولد .

أو لا ترى أن الجوهر الموجود لا يمكن من القديم تعالى أن يفعل فيه أكوانا يصير بها كائنا فى الوقت الثانى فى المكان العاشر، ثم لا يؤدى إلى عجزه ولا ضعفه، لما كان ذلك لأمر يرجع إلى استحالة الطفر عليه .

فكذلك فى مسألتنا لا يمتنع أن يقال إن القديم تعالى لا يمكن أن يفعل فى تلك الحال الأكوان [التى] يصير بها الجوهر المتولد فى تلك الجهة، ثم لا يؤدى [ذلك] إلى الضعف والعجز ، لأن ذلك لأمر يرجع إلى اختصاص الاعتماد بالتوليد فى جهة .

إلا أن الفرق بينهما ظاهر ؛ وذلك لأن هناك سبب الاستحالة(١) ؛ وأما ها هنا فسبب الاستحالة ليس سوى أن يقال إن الاعتماد يولد الجوهر . وهو مذهب الخصم ، ومذهب الخصم الذى نصب الدليل لإبطاله لا يجوز أن يكون اعتراضا على الدليل .

ولا يمكن أن يقال إن الاعتماد يولد فى غير جهة، لأن ذلك يقتضى خروج الجوهر من أن يكون متولدا عن الاعتماد وأن يكون من فعلنا ، لأن الاعتماد إنما يباين ما ليس باعتماد بتوليده فى جهة مخصوصة .

وبعد فإن الاعتماد إذا فعل كونا(٢) فى محل(٣) فى غير جهة ، فإنه لا يولد كونا فى غير جهته .

أو لا ترى أن الواحد منا إذا فعل فى الثقيل اعتمادا يولد كونا إلى أعلا ، ثم قد علمنا أن الثقيل مختص باعتماد لازم ، ثم لا يصح أن يقال إن ما فيه من

---

(١) الأغلب أنه قد سقط هنا من الأصل شىء .

(٢) أصل : كون .

(٣) أصل : فى محله ، و يمكن قراءة أخرى .

الاعتماد اللازم فإنه يولد الكون إلى [١٥٤ ظ] فوق، ما لم تكن تلك جهة الاعتماد، إذ لو كان كذلك لوجب أن لا يتراجع الحجر، وكان يجب فى الواحد منا إذا أراد رفع الثقيل فإن ما فيــه من الثقل يولد أكوانا إلى ما يحمــل الحامل[1]، فيكون ذلك معينا على حمله ؟ — ومعلوم خلاف ذلك .

فإذا ثبت هذا فالقول بأن هذا الاعتماد يولد فى الجهة التى [فيها[2]] يفعل القديم تعالى الكون فيما يتولد عن الاعتماد من الجواهر يؤدّى إلى ما ذكرناه .

فإن قيل : فلم قلتم إن المماسة شرط وإنها ترجع إلى الاعتماد ؟

قيل له : قد علمنا أن المماسة معتبرة ؛ ومعلوم أن اعتبارها لا بدّ من أن يكون راجعا إلى الاعتماد، لأنا نعلم أن الجوهر والكون فى حصولها لا يحتاجان إليــه ، فإذا كان راجعا إليه فلا يخلو :

إما أن يكون راجعا إليه فى توليده ،

أو راجعا إليه فى وجوده .

ومعلوم أنه لا يجوز أن يرجع إلى التوليد ، لأن التوليد إنما يكون فى الثانى ؛ وفى تلك الحال لا يحتاج إلى الاعتماد، فضلا من أن يقال [إنه يحتاج[2]] إلى الشرط ، فلهذا أنه يجوز أن يكون الاعتماد معدوما حال ما يتولد عنه ما يتولد .

ولم يبق إلا أن يكون راجعا إلى حدوثه على وجه يتولد عنه ما يتولد .

فإذا ثبت أن الشرط فى توليد الاعتماد لمــا يولده هو أن يكون محله مماسا لمحل ما يتولد فيه الكون من الكون — ومماسة المعدوم محال[3] .

---

(١) أصل : رجع ... الحاصل .   (٢) زيادة اجتهادية للإيضاح .

(٣) النص هنا مبتور ؟

دليل آخر على أن الاعتماد لا يجوز أن يكون مولدا للجوهر ما قد ثبت أن جهاته التى تكون فى سمت واحد هى[1] بمنزلة المحال ، فكما أنه يجوز من الاعتماد أن يولد أكوانا فى محال كثيرة فى وقت واحد ، كما نقول فى الرمح ، فكذلك يجب أن يكون كذلك فى الجهات الكثيرة — وقد علمنا خلاف ذلك .

فإن قيل : ما أنكرتم أن أحدنا يفعل الجوهر بالاعتماد، ولكن يتفرق فى الجو، فلذلك لا نشعر به ؟ [١٥٥ و] .

اعلم أن هـذا السؤال لا يتأتى على هذين الدليلين الأخيرين[2] ، فإن تأتى فإنما يتأتى على غيرهما من الأدلة التى تقدّمت .

ثم إنا نقول : نحن نفرض الكلام فى موضع لا يمكن [فيه] التفرق والتبدّد، كأن ينفخ أحدنا فى زق قد شدّ فمـه[3] على يده وأدخل يده ثم يحرّك يده فيه . وقد علمنا أن أحدنا وإن فعـل هناك كثيرا من الاعتمادات لكان يجب ذلك حتى يمتلئ الزق بالجواهر، كما يمتلئ بالنفخ .

فإن قيل : ما أنكرتم أنه يحصل ، ولكن يتفرق بأن يخرج فى خلل الزق ؟

قلنـا : لو كان كذلك لكان يجب أن لا يبقى الريح فى الزق عند النفخ إلا مدّة يسيرة — ومعلوم أن أحدنا قد ينفخ فيه، ثم لو جلس على طرف الزق لم يخرج ما فيه من المـاء .

على أنا نصوّر الكلام فى زق مطلى بالقير، فإن ذلك يمنع من خروج الريح .

وبعد فإن ذلك الجوهر يجوز أن يكثف فلا يخرج لكثافته فى نفسه .

---

(١) أصل : هو .

(٢) أصل : الآخرين .

(٣) غير منقوطة فى الأصل .

وقد استدل فى الكتاب بدليلين على أن أحدنا لا يقدر على فعل الجسم :

أحدهما وهو أنه قال : لو كان الواحد منـا قادرا على فعل الجسم لمـا امتنع أن يريد القديم تعـالى إيجاد جوهر فى جهة ويريد الواحد منا إيجاد آخر فى تلك الجهة — وقـد علمنا أن الجوهر الواحد هو الذى يوجد فى الجهة الواحدة، وأنه يستحيل وجود جوهرين فى جهة واحدة .

فإذا كان كذلك فلم يكن مراد القديم تعالى بالحصول أولى من مراد الواحد منا ، لأن ذلك إنمـا يكون بكثرة الأفعال ، فلمـا لم نتصور ها هنا الكثرة علم أن ما يوجده كما يوجده الواحد منا — وقد علمنا أن هذا فاسد .

فإذا كان ما ذهب إليـه هذا القائل يؤدّى إلى هـذا الفاسد، وجب أن يقال بفساده .

قال الشيخ أبو رشـيد : إلا أن هذا ممـا لمعترض أن يعترض عليـه فيقول : ما أنكرتم أن ما [١٥٥ ظ] يوجده القديم تعالى أولى بالحصول ممـا يوجده الواحد منا، وذلك لأن القديم تعـالى يفعل فيما يوجده أكوانا كثيرة، تكون أكثر ممـا يوجده الواحد منـا ، فيكون مراد القديم تعـالى بالحصول أولى لكثرة ما يوجده من الأكوان ،

هـذا كما نقول فى جزء مركب من ثلاثة أجزاء وعلى كل واحد من الطرفين جزء، فأراد أحدنا نقل أحد الجزءين إلى الوسطانى؛ وأراد القديم تعالى نقل أحد الجزءين إلى الوسطانى ، كان مراد القديم تعالى أولى بالحصول من مراد الواحد منا ، وإنمـا يكون كذلك لكثرة ما يوجده فيه من الأكوان .

وأما الثانى من الطريقة فهو[1] ماذكره الشيخ أبو عبد الله البصرى فهو[1] أن الواحد منا لا يقدر على الحياة فيقلب إلى هذا الموضع[2] .

وتلك الطريقة هى أن يقال إن الواحد منا لو كان قادرا على الجسم لوجب أن يكون عالما ، وأن يكون له سبيل إلى ذلك ، لأن كمال العقل يقتضى التفرقة بين ما يصح منه و بين ما لا يصح منه ، لأنه لا بدّ من أن يكون عالما بما يصح منه و بما يحسن والفرق بينهما ، حتى يكون مرغبا بما يحسن منه ومزجورا عما يقبح ، والعلم بذلك فرع على العلم بما يصح منه ، فلا بدّ من أن يكون عالما بما يصح منه .

فان قيل : ما أنكرتم أنه إنما يجب أن يكون فاصلا بين ما يقبح منه و بين ما[3] يحسن منه ، لأمر يرجع إلى التكليف ، فجوزوا أن يكون قادرا على أجناس لا يتعلق بها تكليفه ، فلا يجب أن يكون عالما بها ، حتى يفصل بين ما هو قبيح من ذلك و بين ما هو حسن .

قيل له : هذا لا يصح ، لأنه إذا كان قادرا على أجناس فلا يخلو :

إما أن يكون قادرا عليها و يوقعها وهو كامل العقل ،

و إما أن يكون قادرا عليها فى حال لا يكون كامل العقل .

فإن كان الأول فلا بدّ من أن يكون عالما بها ، و إلا قدح فى كمال عقله ، لأنه من الممتنع أن يكون منه فعل من الأفعال فى حال كمال العقل وزوال المنع [١٥٦ و] ثم لا يكون عالما به .

(١) أصل : فهى .
(٢) هكذا الأصل ، وهو واضح ، لكن يظهر أن كلاما قد سقط .
(٣) أصل : وما .

فإذا كان عالما فلا بدّ فى ذلك الفعل من أن يكون مشتملا على حسن وقبيح ، أو يكون كله حسنا ، أو يكون كله قبيحا . فعلى الأحوال [كلها][1] لا بدّ من أن يكون عالما به ، ليكون مرغبا فيما هو حسن ومزجورا عما هو قبيح .

و إن كان قادرا عليها فى حال لا يكون كامل العقل ويوقعها فى تلك الحال فهذا محال أيضا ، لأن كل جنس يقدر عليه القادر لا تختص قدرته عليه و إيقاعه فى حال دون حال ، بل لا بدّ أن تكون قدرته ، لو كان أو كانت ثابتة فى حال لا يكون كامل العقل ، ففى حال كمال العقل أولى ، لأنه حاله الدواعى والصوارف .

وهذا يبطل قول من يقول إنه يجوز أن يقع ما يحسن منه وما يقبح فى حال السهو ، فلا يتعلق به التكليف ، فلا يجب أن يكون فاصلا بينهما .

فإنا نجوّز أن يكون فى حال السهو ما يقبح منه وما يحسن منه ، ولكن لا يجوز فى جنس من الأجناس أن يكون وقوعه أبدا فى حال السهو .

و بعد فان الذى أوجب أن يكون العلم ببعض ما يصح من الواحد من كمال العقل هو أنه يتعلق على وجه الصحة ويقع منه كذلك مع زوال الموانع واستمرار المدّة فى ذلك ، فهذا حاصل فى سائر ما يصح منه ، فيجب أن يكون العلم به من كمال العقل .

أو لا ترى أن ما أقرّ به السائل من أن الواحد منا عالم به وبالفصل بين ما هو حسن و بين ما هو قبيح إنما هو لهذه الطريقة ، وهو أنه يتعلق به على وجه الصحة مع ارتفاع الموانع واستمرار المدّة ؟ وكذلك الواحد منا إذا فصل بين كونه مريدا وكارها ، ومتفكرا ومعتقدا ، إنما وجب لهذه الطريقة ، فمع شمول هذه الطريقة

---

(١) زيادة لإكمال العبارة .

فى جميع ما يقدر عليه لا يمكن أن يقال إن العلم ببعضه من كمال العقل دون البعض ، فعلم أن العلم بكل ما يقبح منه من جملة كمال العقل .

يبين ذلك ويوضحه أن أهل الجنة يفصلون بين ما يقبح منهم وبين ما لا يقبح[1] ، مع أنه لا تكليف عليهم ، وإنما وجب ذلك [١٥٦ ظ] لكونهم عقلاء .

فكذلك أحدنا إذا كان عاقلا لا بدّ من أن يفصل فى ذلك .

فان قيل : إن من جوّز أن يكون الجسم فاعلا للجسم ، لا يثبت صانعا عدلا حكيما ، فيجوز فى أحدنا أن يكون قادرا على أشياء ثم يخلق له العلم فى بعض ذلك بأنه يقبح منه دون بعض ، فان المنع من ذلك إنما هو لأمر يرجع الى حكمة الحكيم ، وهو لا يثبت الصانع حكيما ، فيقول[2] : جوّزوا ذلك ، ولا يمكنكم أن تقولوا إن الصانع عدل حكيم ، لأن ذلك إنما يثبت بعد ما ثبت أنه ليس بجسم ، وأنتم بعد فى نفى كونه جسما !

فالجواب : أنا قد علمنا أن أحدنا يعلم بعض ما يقبح ، ويفصل بينه وبين ما لا يقبح منه ، والعلم بذلك من كمال العقل فينا ، أن ينظر[3] أنه لماذا وجب ذلك ؟

فنقول : إنه إنما وجب ذلك لأنه يتعلق به على وجه الصحة مع ارتفاع الموانع واستمرار المدّة — لا شىء ها هنا سوى ذلك ، فهذا حاصل فى سائر ما يصح ، فيجب أن يكون عالما به من حيث أنه كامل العقل ، لأن هذا كالعلة ، فيجب أن يتبعها حكمها ، ولا عبرة بأن يكون الصانع جسما أو ليس بجسم — هذا هو الكلام فى هذا الفصل .

---

(١) أصل : يصح . (٢) أصل : فيقولوا . (٣) غير منقوطة فى الأصل .

فصـــل

فان قال : فلم أنكرتم أن الله تعالى أقدر بعض الأعراض على فعل الجسم ... إلى آخر الفصل .

اعلم أنا قد بينا أن المحدث لا بدّ أن يكون قادرا بقدرة ، وبينا أن القادر بقدرة لا يمكنه فعل الجسم ، فذلك يبطل أن يكون محدث الأجسام بعض الأعراض ، فإن العرض إذا كان محدثا لا بدّ من أن يكون قاردا بقدرة ، وبالقدرة لا يمكن فعل الجسم .

وبعد فإن ذلك العرض إذا كان محدثا لا بدّ أن يكون قادرا بقدرة على ما بينا وأن المحدث يجب أن يكون قادرا بقدرة إذا كان قادرا ، فإذا كان قادرا بقدرة فتلك القدرة لا تخلو :

إما أن تكون موجودة لا فى محل ،

أو موجودة فى نفس ذلك العرض ،

أو موجودة فى غيره .

فإذا كانت موجودة فى غيره ، فذلك الغير لا يخلو :

إما أن يكون حيا أو ليس بحى .

إذ لا يجوز أن يقال إنها معدومة ، لأن العدم يمنع من التعلق ، والقدرة تتعلق[1] بالمقدور .

---

(١) أصل : تعلق .

ومعلوم أن هـذه الأقسام كلها باطلة ، فلم يبق إلا أن يقـال : إن العرض لا يجوز أن يكون قادرا أصلا .

فإن قيل : فلم لا يجوز فى تلك القدرة أن تكون موجودة [١٥٧ و] لا فى محل؟

قيل له : لأن القـدرة لا يمكن الفعل بهـا إلا بعد استعمال محلها فى الفعـل أو فى سببه ضربا من الاستعمال — وهذا ظاهر بين .

أو لا ترى أن أحدنا إذا أراد أن يحمل شيئا بيمينه فتعذر عليه فانه لا يمكنه أن يستعين بالقدرة التى تكون فى يساره إلا بعد أن يستعمل محل تلك القدرة فى الفعل أو فى سببه ؟ وهذا حكم تختص به القدرة دون غيرها من الأعراض .

أو لا ترى إن الإرادة يمكن الفعل بهـا فى جعل الكلام أمرا وخبرا أو إيقاع الفعل على وجه دون وجه ، على أى وجه كان ، من دون استعمال محلهـا فى الفعل أصلا ؟ وكذلك العـلم يمكن به إيقاع الفعـل على وجه الاحكام من دون استعمال محله ، وفى القدرة لا يمكن ، فلا بدّ من أن يكون معللا ، من حيث أنا وجدنا ذاتين إحداهما لا يمكن الفعل بهـا على الوجه الذى تؤثر فيه إلا بعد استعمال محلها فى ذلك الفعل ، والثانية[1] يمكن ، مع تساويهما فى سائر الأحكام ؛ فلا بدّ من أن تكون مفارقة إحداهما للأخرى بأمر من الأمور .

وليس ذلك إلا نوع القدرة وقبيلها ، لأن ما عدا ذلك من الحدوث والوجود والعرض وكون الموصوف بهما جسما حاصل فى العلم والإرادة ؛ فاذا وجب أن يكون معللا بكونها قدرا وجب أن يشيع هذا الحكم فى كل قدرة .

ولا يمكن أن يسأل على هـذا سوى أن يقال : لم لا يجوز أن يقـال إن ذلك لأمر يرجع إلى ما يختص بكل[2] قدرة فى نفسها ، فلا يجب أن يشيع فى كل قدرة مع

(١) أصل : والثانى . (٢) أصل : كل .

مخالفة بعضها لبعض، لما بينا فيما تقدم من حيث قلنا إن تجانس المقدورات يجب أن يكون لأجل نوع القدر والقبيل من حيث أن المرجع بها إلى الصحة على سبيل الجملة والشياع .

فكذلك ما ذكرناه ها هنا من صحة الفعل بها عند استعمال المحل أنه حكم يشيع فى الجميع ، فوجب أن يكون معللا بأمر يشيع فى الجميع .

فإن قيل : فالعلم والإرادة إذا لم يجب فى الفعل بهما استعمال محلهما، فلماذا وجب احتياجهما إلى المحل ؟

قيل له : إنما وجب احتياجهما إلى المحل لأنهما علتان ، فلا بدّ من اختصاصهما بالواحد منا ،لأن من حق العلة أن تختص بالمعلول غاية الاختصاص، وغاية الاختصاص فى الواحد منا إنما تكون بطريقة الحلول ، فلذلك وجب حلولها فى بعض من أبعاض الواحد .

فإن قيل : ما أنكرتم أن القدرة أيضا إنما وجب حلولها فى بعض الواحد منا لأجل أنها علة، ومن حق العلة أن تختص بالمعلول غاية الاختصاص [١٥٧ظ] ؟

قيل له : قد بينا أن هذا الحكم ، وهو أن لا يمكن الفعل بها إلا مع استعمال محلها، معلل، وأن العلة ليس إلا كونها قدرا، فيجب أن نثبت هذا الحكم لأجل أنها كانت قدرة وأن يكون احتياجها إلى المحل لهذا المعنى وأن الاحتياج الذى هو لأجل الاختصاص تابع لذلك، فلا يبطل أن يكون احتياجها إلى المحل لأجل هذه العلة، لأن فى ذلك إبطال العلة مع ثبوت العلة ، بخلاف الإرادة ، فإنا قد بينا أنها انما تحتاج إلى المحل لأجل الاختصاص فقط، إذ قد بينا أنه يمكن الفعل بها من دون استعمال المحل حتى بطل هذا الحكم على كونها إرادة ، بل لا يمكن أن

يعلل وجود الإرادة فى المحل واحتياجها إليه بكونها إرادة أصلا يلزمنا لايتأتى فيه التعليل[1] .

على أنا نجمع بين العلتين فنقول : إن القدرة إنما وجب افتقارها إلى المحل، لأجل أن الفعل لا يمكن بها إلا بعد استعمال محلها فى الفعل أو فى سببه، ولأنها[2] علة ومن حق العلة أن تختص بالمعلول غاية الاختصاص ، إذ لا مانع من الجمع فى التعليل بين أمرين، خاصة إذا كان التعليل على وجه الكشف والبيان[2] ، لا على سبيل الإيجاب .

ومما يدل على أن العرض لا يجوز أن يكون قادرا بقدرة موجودة لا فى محل أن[3] تلك القدرة إذا وجدت لا فى محل لكان يجب أن يكون القديم تعالى قادرا بتلك القدرة ، كما يجب أن يكون مريدا بالإرادة الموجودة لا فى محل، لأن العرضين إذا أوجبا صفة الحى، ثم حصلا على وجه واحد ، فلا يجوز أن يوجب أحدهما صفة ولا يجوز فى الآخر أن لا يوجبها[4]؛ فاذا كان كذلك فيجب أن يكون قادرا بقدرة، ومع كونه قادرا لنفسه فلا يجوز أن يكون قادرا بقدرة[5] — على ما تبين فى موضعه .

وإنما قلنا أن عرضين إذا أوجبا صفة الحى ثم حصلا على وجه فلا يجوز أن يوجب أحدهما دون الآخر، لأن ذلك يؤدى إلى تجويز أن تكون فى أبداننا قدر كثيرة ، ولكن إنما توجب الصفة بعضها دون بعض .

---

(١) فى المتن هنا اشارات إلى شىء . فيجوز أن يكون قد سقط من النص شىء .

(٢) أصل : لأنه ... البا ... دون أى نقط .

(٣) أصل : لأن .

(٤) أصل : يوجبه .

(٥) لا نقط فى الأصل .

وكذلك يجب أن تكون فى المحل حركات كثيرة، وإنما يتحرك الجسم ببعضها دون بعض — وهذه جهالة لا [١٥٨ و] يرتكبها إلا جاهل جدا .

ولأن القدرة إذا وجدت لا فى محل يجب أن تكون قدرة لله تعالى وللعرض، فيجب أن يكونا قادرين بتلك القدرة، وذلك يؤدّى إلى صحة مقدور واحد بين قادرين ، وذلك مما لا يجوز .

فان قيل : لم لا يجوز أن تكون موجودة فى نفس العرض ؟

قيل له : لأن العرض يستحيل حلوله فى العرض ، لأن المرجع بالحلول هو الوجود بحيث الغير والغير متحيز، وهذا لا يصح إلا والمحل متحيز، وهذا ما قد بينا القول فيه ، فلا طائل فى إعادته .

فان قيل : فلم لا يجوز أن تكون موجودة فى محل لا حياة فيه كالجماد ؟

قيل : لأن القدرة لو صح وجودها فى الجماد لوجب أن يكون حكمها مقصورا على محلها ، لأن تألف الجماد كافتراقه .

ومتى كان حكمها مقصورا على محلها وجب أن يكون محل القدرة قادرا، فاذا كان محلها قادرا، وجب أن لا يفترق (١) الحال بين أن يكون منفردا وقد انضم إليه غيره ، حتى كان يجب فى الواحد منا أن يكون أحياء كثيرة وقادرين كثيرة ضم بعضها إلى بعض، ولو كان كذلك لوجب أن لا يقف الفعل على قصد واحد وعلى داع واحد وأن يصح التمانع بين أجزاء الجملة .

ولأن العرض لو صح أن يكون قادرا بقدرة موجودة فى الجماد ولم يكن بعض الأعراض بأن يكون بها قادرا أولى من سائر الأعراض، فكان يجب أن تكون

---

(١) أصل : يفرق .

الأعراض الكثيرة قادرة بقدرة واحدة ، وذلك يؤدّى إلى صحة مقدور بين قادرين — وذلك فاسد .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون العرض قادرا بقدرة موجودة فى محل فيه حياة ؟

قيل له : لو وجدت تلك القدرة فى محل فيه الحياة لكان يجب أن تكون قدرة أيضا لذلك المحل الذى فيه حياة لما بينا أن العرضين لا يجوز أن يوجدا على وجه واحد وهما يوجبان للحى أو المحل ، ثم يختص أحدهما بالإيجاب دون الآخر، لما فى ذلك من الفساد .

فاذا كان كذلك فكان لا يخلو :

إما أن يكون القادر بها ذلك المحل دون العرض ،

وإما أن يكون القادر بها كلاهما .

ففى الأوّل إخراج العرض من أن يكون قادرا ، وفى الثانى إثبات مقدور واحد بين قادرين .

على أن العرض لو صح أن يكون قادرا بقدرة فى غيره من الأحياء لجاز أن يكون عالما بعلم فى غيره . ولو كان كذلك لجاز أن يكون جاهلا [١٥٨ ظ] بجهل فى غيره، حتى يلزم أن يكون عالما بعلم فى زيد بشىء، وأن يوجب[1] فى ذلك أن يكون عالما بذلك الشىء بذلك العلم ، وأن يكون جاهلا بجهل موجود فى عمرو بذلك[2] الشىء، وأن يوجب فى غيره أن يكون كذلك ، فكان يؤدّى ذلك إلى أحد أمرين فاسدين :

---

(١) أصل : ويجب .   (٢) أصل : لذلك .

أحدهما : أن يكون العلم الواحد يوجب صفة لأكثر من حى واحد ،

والثانى : يؤدّى إلى أن يكون الحى الواحد عالما بالشىء ، وجاهلا به في حالة واحدة .

ولا يلزم أن يقال مثل ذلك فى القدرة والعجز، لأن العجز ليس بمعنى ، ثم لو كان معنى فعمرو لا يجوز أن يعجز عما يقدر عليه زيد، فلا يجوز أن يقال فى ذلك العرض إنه لو كان قادرا بقدرة فى زيد لكان يجب أن يكون عاجزا بعجز فى عمرو، فكان يلزم أن يكون قادرا بالقدرة التى تكون فى زيد على شىء عاجزا عنه بالعجز الذى يكون فى غيره ، فيكون قادرا على الشىء عاجزا عنه فى حالة واحدة ، لأن القدرة التى توجد فى زيد لا تتعلق بما يتعلق به العجز الذى يوجد فى عمرو، كما أن القدرة التى تكون فى زيد لا تتعلق بعين ما تتعلق به القدرة التى تكون فى عمرو .

وإن كان لقائل أن يقول : إذا جاز فى قدرة واحدة أن تصير الذاتان بها قادرين ، فلم لا يجوز فى قدرتين أن تتعلقا بمقدور واحد ؟ لأن غاية ما يمنع من ذلك أن يؤدّى إلى صحة مقدور واحد بين قادرين، وذلك يحصل فى القول بجواز أن يصير الذاتان قادرين بقدرة واحدة .

ثم إذا لم يمنع جواز مقدور واحد بين قادرين بقدرة واحدة من أن يصير الذاتان قادرين بقدرة واحدة، فكذلك لا يجب أن لا يمنع من جواز أن تتعلق قدرتان بمقدور واحد ، فكان يجب على هذا أن يجوز فى ذلك العرض أن يكون قادرا بقدرة فى زيد على شىء كما يكون زيد قادرا عليه ، وأن يكون عاجزا عنه

بعجز موجود فى عمرو ، كما يكون عمرو عاجزا عنه ، فيكون قادرا على الشيء عاجزا عنه فى حالة واحدة .

ولا يمكن مثـل ذلك فى الموت والحيـاة ، لأن الموت ليس بمعنى ، ولو كان معنى لمـا [١٥٩ و] صح أن يوجب الحكم لمـا الحياة توجب له الحكم ، لأن الموجب لو كان معنى لكان حكمه يجب أن يكون مقصـورا على محـله ، والحياة حكمها يرجع إلى الجملة .

باب

القول فى الصفات

ثم قال :

فإن قال قائل : ما الدليل على أن محدثه قادر ... إلى قوله فى فصل آخر : فما الدليل على أنه عالم ؟

اعلم أنه لما كان طريق العلم بالقديم تعالى فعله ، فكذلك طريق العلم بأوصافه يجب أن يكون فعلَه ، إمّا بنفسه وإما بواسطة ؛ فكل صفة لا يدّل عليها فعله لا بنفسه ولا بواسطة ولا بواسطتين[1] وجب نفيها[2]، وكل صفة يدل عليها فعله إما بنفسه وإما بواسطتين[1] وجب إثباتها[2] .

هذا كما أن لما كان الإدراك طريقا إلى العلم ، فالطريق إلى أوصافه أيضا يجب أن يكون الإدراك إما بنفسه وإما بواسطة ، فكل صفة لا يدل عليها الإدراك لا بنفسه ولا بواسطة وجب نفيها[2] ، وكل صفة يدل عليها الإدراك إما بنفسه وإما بواسطة وجب إثباتها[2] .

وعلى هذا أبطلنا أن يكون للجوهر حال لا يتعلق به الإدراك ، ولا ما يتعلق الإدراك به طريقا إليه ، كالتحيز ، ولا كان العلم به يحصل على سبيل التبع لما يتعلق الإدراك به ، كما نقول فى الوجود .

وهذا أصل كبير، وهو : أن كل أمر من الأمور يكون طريقا إلى إثبات أمر من الأمور ، فالطريق إلى إثباته يجب أن يكون ذلك الأمر إما بنفسه، وإما بواسطة .

---

(١) أصل : بواسطين .   (٢) أصل : نفيه ... إثباته .

فعلى هذا لما كان الطريق إلى إثبات المعنى حكما صادرا[1] من قبله ، فالطريق إلى إثبات صفاته يجب أن يكون ذلك الحكم إما بنفسه وإما بواسطة .

فاذا ثبتت هذه الجملة فالذى يدل على الفعل من أوصافه إنما هو على ضربين :

أحدهما أن يدل الفعل عليه بنفسه من دون واسطة ،

والثانى أن يدل الفعل عليه لا بنفسه .

فالذى يدل عليه الفعل بنفسه ضربان أيضا :

أحدهما ما يكفى فيه مجرّد الفعل ، وهو كونه قادرا ،

والثانى ما لا يكفى فيه مجرّد الفعل ، وهو على ضربين أيضا [١٥٩ ظ] :

أحدهما أن يدل الفعل عليه ، وهو على وجه الإحكام والاتساق ، وهو كونه عالما .

والثانى أن يدل عليه وقوع الفعل على [وجه][2] دون وجه ، وهو كونه مريدا ، أو كارها .

فالأوّل والثانى يؤثران فى الفعل على حدّ التصحيح[3] ، والثالث يؤثر فيه على حدّ الإيجاب .

وأما الذى يدل عليه الفعل بواسطة واحدة[4] ، والثانى أن يدل عليه الفعل بواسطتين .

---

(١) أصل : حكم صادر .

(٢) زيادة من عندنا للايضاح .

(٣) أى كشرط لابدّ منه لإمكان وجوده .

(٤) لابدّ أن يكون قد سقط هنا كلام .

فالذى يدل عليه الفعل بواسطة واحدة فنحو كونه موجودا حيا ، فان الفعل يدل على كونه قادرا ، وكونه قادرا يدل على كونه موجودا حيا .

ويدخل فى هذا الباب ما عليه القديم تعالى فى ذاته ، فان الذى يدل عليه إنما هو وجوب هذه الصفات التى يدل الفعل عليها إما بنفسه وإما بواسطة .

والذى يدل عليه الفعل بواسطتين فنحو كونه مدركا ؛ فان الفعل يدل على كونه قادرا ، وكونه قادرا يدل على كونه موجودا حيا ، وكونه حيا يدل على كونه مدركا .

فهذه [هى](1) الصفات التى تدل عليها أفعاله ، إما بنفسها وإما بواسطة ، أو بواسطتين .

وعلى هذا أبطلنا قول من يقول بالمائية(2) ، وقول من يقول بأن الله تعالى جسم أو عرض أو بصفة الأجسام والأعراض ، من كونه متحيزا أو كائنا أو حالا أو هيئة للمحل ، فان الفعل لا يدل على شىء من ذلك .

وكذلك أبطلنا قول من يقول بأن الله تعالى متكلم فيما لم يزل ، أو مريد فيما لم يزل ، أو مشتهٍ أو نافر — وهذا أصل كبير تجب مراعاته .

اعلم أن على التحقيق فى الصفة الذاتية للقديم تعالى إنما هى(3) صفة واحدة ، وبها تقع المخالفة والموافقة إن كان له موافق ، وهكذا كل ذات صفتها الذاتية إنما هى صفة واحدة ، وما عداها فمقتضى أو موجب عن معنى ؛ أما كونه موجودا حيا عالما قادرا فانما هو مقتضى عن تلك الصفة ، وأما كونه مدركا فمقتضى عن

---

(1) زيادة من عندنا .

(2) اى الماهية ، والمقصود زعم من زعم أن الله ، تعالى عن ذلك ، له ماهية يضاف إليها الوجود .

(3) أصل : هو .

كونه حيا [١٥٧ و م[1]] وأما كونه مريدا وكارها فوجبان عن معنيين ، وهما إرادة وكراهة .

وأما وجود الشرط فى صفاته فيجب أن يفصل القول فى ذلك : إن كان صفة لا تجب له فى كل حال وفى كل وقت فلا بدّ من وجود الشرط عليه ؛ وذلك نحو كونه مدركا ، فإنه مشروط بوجود المدرك ، و يكون الشرط حقيقة فيه .

وكذلك كونه مريدا وكارها ، فإنه مشروط بكونه حيا و بكونه عالما ، فصحة حدوث المراد و إن كان صفة واحدة فى كل حال وفى كل وقت ، فإنه لا يطلق إدخال الشرط فيه ، لأن حدوثه يقتضى أن يكون المشروط إنما يكون موجودا والشرط ، حتى إن كان الشرط كان المشروط ، و إن لم يكن الشرط لم يكن المشروط .

وذلك إنما يتصوّر فيما لا يكون واجبا على كل حال ، ولكن بعلة فيها ما يدخل فيه ما يجرى مجرى الشرط ، و إن لم يكن شرطا على وجه الحقيقة وفيها[2] ما لا يدخل فيه أيضا ما يجرى مجرى الشرط .

أما ما هو عليه القديم فى ذاته من الصفة ، فإنه لا يدخل فيه ما يجرى مجرى الشرط ، فكونه حيا فى حكم المشروط بكونه[3] موجودا ، وكونه عالما فى حكم المشروط بكونه[3] حيا موجودا .

فإن قيل : فهل يجب الترتيب فى هذه ، وما المقدّم فى ذلك وما المؤخر ؟

قيل له : إذا كان العلم بهذه الصفات مستدلا فلا بدّ من الترتيب فى ذلك : فأول ما يحصل العلم به من صفاته إنما هو كونه قادرا ، فإنه يستدل عليه بالفعل

---

(١) من هنا ورقات ترقيمها مكرر . (٢) أصل : فيه (٣) أصل : بكون .

أو بصحته ، وأما ما عدا ذلك من صفاته ، فما لا يحصل العلم به ابتداء وإنما يحصل العلم به بعد العلم بكونه[1] قادرا .

أما كونه موجودا فلا يصح العلم به ما لم يعلم كونه قادرا . ثم يستدل بكونه قادرا على كونه موجودا ، فلا يصح العلم به ما لم يعلم كونه قادرا ، ثم يستدل بكونه قادرا على كونه [١٥٧ ظ م] موجودا ، بأن يقال إن القادر له تعلق بالمقدور ، والعدم يمنع من التعلق .

وكذلك كونه حيا لا يمكن أن يعلم إلا بعد كونه قادرا ، بأن يقال : قد علمنا أن المصحح لهذه الصفة فى الشاهد ، وهو كون الذات قادرا ، إنما هو كونه حيا ، فالقديم تعالى إذا كان قادرا يجب أن يكون حيا .

وكذلك كونه عالما لا يمكن أن يعلم إلا بعد أن يعلم كونه قادرا ، لأن الطريق فى ذلك هو أن يقال : وجدنا جملتين[2] صح من أحدهما الفعل على وجه الإحكام والاتساق دون الآخر ، مع تساويهما فى كونهما قادرين ، فلا بد من أن يكون لأحدهما مزية على الآخر ، وذلك لا يكون إلا بعد العلم بكونه قادرا .

وأما كونه مدركا سميعا بصيرا فيبعد أن يعلم من دون أن يعلم كونه قادرا ؛ بل لا يكفى فى ذلك كونه قادرا ، بل يجب أن يعلم كونه حيا مع كونه قادرا ، وإذا لم يعلم كونه قادرا لم يعلم شىء من الصفات ، لأن وجوب الصفة كيفية فى الصفة ، فهى مرتبة على نفس الصفة ، فإذا لم تعلم كيفية الصفة من حيث أنها مرتبة على نفس الصفة لا يمكن أن يعلم ما عليه القديم تعالى فى ذاته .

---

(١) أصل : بكون .

(٢) هكذا الأصل ، والمقصود : شيئين .

فعلم بأن سائر الصفات تترتب على كونه قادرا ؛ فلا يمكن أن تعلم لولا كونه قادرا .

ثم إذا علمت كونه قادرا إن شئت استدللت على كونه موجودا من قبل أن تعلم كونه موجودا من قبل كونه حيا وغيره من الصفات ، وإن شئت استدللت على كونه حيا من قبل أن تعلم كونه موجودا وغيره من الصفات .

وكذلك يمكنك أن تعلم كونه عالما بعد ما علمت كونه قادرا ، وأن تعلم سائر(١) الصفات .

فأما كونه مدركا فلا يعلم إلا بعد كونه حيا ، مع العلم بكونه قادرا ، وكذلك يمكن أن يعلم ما هو عليه فى ذاته بأن يعلم وجوب كونه قادرا ؛ ثم إذا علمت كونه موجودا بكونه(٢) قادرا قبل أن تعلم سائر الصفات أمكنك أن تعلم كونه قديما قبل أن تعلم سائر الصفات .

وكذلك [١٥٨ و م] أمكنك أن تعلم كونه عالما وكونه حيا .

ولا يمكنك أن تعلم كونه مدركا إلا بعد العلم بكونه حيا .

وإن علمت بعد كونه قادرا كونه حيا أمكنك أن تعلم كونه مدركا ، وإن لم تعلم كونه موجودا ، بأن تعلم أن هذه الصفة فى الشاهد إنما ثبتت لكون الذات حيا وإن لم تعلم كونه عالما .

وإذا علمت كونه عالما أمكنك أن تعلم كونه مريدا وكارها ، وأن تعلم كونه حيا موجودا ؛ ويعتبر العلم بكونه قادرا وعالما ، لأن كل دليل يستدل به

---

(١) أصل : سامن .

(٢) أصل : بكون .

على كونه مريدا وكارها فإنه يترتب على كونه عالما ، لأنه مرتب على كونه عدلا حكيما لا يفعل القبيح ، وذلك[1] لا يتم إلا مع العلم بكونه عالما .

ألا ترى أنا نستدل بكونه مريدا على أنه تعالى خلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن[2] ؟ فلا بدّ من غرضه ، وغرضه إما أن يكون الإغراء بالقبيح ، أو التعريض للنفع .

ولا يجوز الإغراء ، لأن ذلك قبيح .

فلم يبق إلا أن يكون الغرض به التكليف .

ولا يكون مقصورا على التكليف إلا بالإرادة .

وذلك لا يتم إلا مع العلم بكونه عالما ، لأنه إذا كان عالما بقبح القبيح وبغناه عنه فإنه لا يفعله .

فإن قيل : فهل يمكن أن نعلم أن محدث العالم قديم قبل أن نعلم أنه كان قادرا فيما لم يزل ؟

قيل له : يمكن ذلك بأن يقال : إنه إذا وجب أن تنتهى الحوادث إلى محدث قديم ، وهو الله تعالى ، وجب فى ذلك المحدث أن يكون هو المحدث للعالم ، لأن المحدث إذا كان قادرا إنما يكون قادرا بقدرة ، فلا يفعل الجسم ، فلا بدّ فى محدث الأجسام أن يكون هو القديم الذى تنتهى الحوادث إليه — فنعلم بهذا قدمه .

فان قيل : كيف نعلم أنه لا يكون قادرا بقدرة ، مع الشك فى أنه كان قادرا قديما لم يزل ، لأن شكه فى ذلك يقتضى أنه حصل قادرا بعد أن لم يكن قادرا ، وذلك يقتضى كونه قادرا بقدرة ؟

---

(١) أصل : وكذلك .   (٢) القبيح هنا هو الشر والحسن هو الخير .

قيل له : يمكن أن نعلم أنه قادر لا بقدرة مع الشك فى أنه كان قادرا فيما لم يزل، بأن نعتقد أن كونه قادرا يقف على شرط بتوقيت، وهو صحة وجود المقدور، فلا يكون لمعنى ، كما أن أحدنا يعلم أن كون القديم تعالى مدركا يقف على شرط ، وإن كان متجدّدا ، فلا يكون لمعنى .

والغرض بهذا أنه يمكنه أن يعلم أنه قادر لا بقدرة ، إذا اعتقد أنه موقوف على شرط .

وقد يمكن أن يقال : إن هذا الاعتقاد إن كان موافقا لما اعتقده ، [١٥٨ ظ م] وهو أن لا يكون قادرا بقدرة ، فانه لا يكون علما من حيث أنه لم يحصل له عن دليل صحيح ، اللهم إلا أن يقال إن هذا دليل صحيح بأن يقال : إن القديم تعالى قادر لا بقدرة ، لأن الموجب لهذه الصفة ما هو عليه فى ذاته ، وصحة وجود المقدور شرط كما نقول فى كونه مدركا .

يبين ذلك أنا[1] نقول : من حق القادر أن يصح منه وقوع ما قدر عليه ، فاذا لم يصح منه ما قدر عليه فيما لم يزل فامتناع كونه قادرا إذا كان لم يقدح فاذا صح منه وجود المقدور فيجب أن يكون قادرا ؛

وإذا وجب أن يكون قادرا وجب أن يكون قادرا لا بقدرة ، لأن كونه قادرا بقدرة يقدح فى كونه قادرا أصلا ، فيكون كونه قادرا لما هو عليه .

وصحة وجود المقدور شرط ، فيكون فى الحقيقة نفى القدرة عنه بدليل .

إلا أنه إنما نفى القدرة عنه فى الوقت الذى أثبته قادرا ، فيكون عالما بكونه قادرا لا بقدرة من هذا الوجه .

---

(١) أصل : انه ، وأول الكلمة التالية غير منقوط .

فانْ قيل : فهل يمكن أن يُعلم أنه قادر فيما لم يزل مع الشك فى أنه قديم ؟

قيل له : نعم ، يمكن ذلك ، بأن لا يكون قد علم كونه موجودا ، ولا شك أن العلم بكونه موجودا يتأخر عن العلم بكونه قادرا .

فان قيل : فهل يمكن أن يعلم كونه قديما مع الشك فى أنه قادر بقدرة أم لا ؟

قيل له : لا يمكن ذلك ، لأنه إنما يمكن أن يعلم أن القديم الذى تنتهى إليه الحوادث هو المحدث للأجسام ، إذا علم أن القدرة لا يمكن فعل الجسم بها .

فاذا علم أنه محدث الأجسام وأنه قديم فقد علم أنه قادر لا بقدرة ، وإلا لم يمكن أن يعلم أنه محدث الأجسام وأنه قديم .

بيان ذلك هو أنا نقول : إذا ثبت حدث الأجسام ، وثبت أن القدرة لا يمكن فعل الجسم بها ، وجب أن يكون محدثها هو القديم الذى لا يكون قادرا بقدرة وإليه تنتهى الحوادث أجمع .

فانظر فى هذين السؤالين فلعل فيهما ما هو أوفى مما فى التعليق .

فان قيل : كيف يصح قوله بأن القديم تعالى يمكن [١٥٩ و م] أن يُعلم كونه مريدا وكارها وإن لم يعلم كونه حيا ، وقد علمنا أنه لا يمكن أن يعلم أنه عدل إلا بعد أن يعلم أنه عالم بقبح القبيح وبغناه عنه ولا يمكن أن يعلم كونه غنيا عنه إلا بعد العلم بكونه حيا ، إذ المرجع بالغنى إنما هو الحى الذى ليس بمحتاج ؟

قيل له : يمكن أن يعلم أنه عالم وأنه غنى ، وإن لم يعلم أنه حى ، اذ المرجع بالغنى إنما هو إلى الحى الذى أنه ليس بمحتاج ، ويمكن أن يعلم أنه ليس بمحتاج ولو لم يعلم أنه حى .

فاذا ثبتت هذه الجملة فقد علمت أنه إذا علمت كونه قادرا يمكن أن تعلم كل واحدة[1] من هذه الصفات الثلاث : كونه عالما حيا موجودا ، على الانفراد ، وكذلك ما عليه فى ذاته .

وأما كونه مدركا ، فانه يترتب على كونه حيا مع كونه قادرا ، وكونه مريدا وكارها يترتب على كونه عالما مع كونه قادرا فقط .

فان قيل : فهل يمكن أن يُعلم كون البارئ تعالى قديما مع الشك فى أنه كان قادرا فيما لم يزل ؟

قيل له : لا يمتنع ذلك ، بأن يعلم انتهاء الحوادث [إليه[2]] أجمع ، فيعلم كونه قديما وإن لم ننظر أنه كان قادرا فيما لم يزل .

فإن قيل : إنما يمكن أن يعلم انتهاء الحوادث إليه أجمع إذا[3] علم أنه لا يكون قادرا بقدرة . لأن مع الشك فى أنه قادر بقدرة لا يمكن أن يقال إنه محدث الأجسام ، لأن القادر بقدرة لا يمكنه فعل الجسم ، ومع الشك فى كونه قادرا فيما لم يزل لم[4] يمكن أن يعلم أنه قادر[4] لا بقدرة ، فإذا لم يمكن أن نقطع على أنه قادر لا بقدرة لا يمكن أن يقال إنه محدث الأجسام .

قيل له : يمكن أن[5] يعلم أنه قادر لا بقدرة ، وإن لم يعلم أنه كان قادرا فيما لم يزل ، بأن يعتقد أن كونه قادرا موقوف على شرط بتوقيت[6] ، وهو صحة وجود المقدور ، وذلك إنما يكون فيما لا يزال لا فيما لم يزل .

---

(١) أصل : واحد .
(٢) زيادة من عندنا .
(٣) أصل : إذ .
(٤) أصل : ولم ... قادرا ... .
(٥) أصل : انه .
(٦) أصل : بتوقف أو : بتوقت .

وبعد فانه إذا علم بأن البارئ تعالى محدث الأجسام وغيرها من الأعراض فقد علم أنه لا بدّ أن يكون قديما [١٥٩ ظ م] ، إذ لو كان محدثا لكان قادرا بقدرة — وبالقدرة لا يمكن فعل الجسم .

والقول بأنه لا يكون قديما يعود بالنقض على أنه محدث الأجسام وغيرها من الأعراض ، التى لا تمكن بالقدرة ، وقد ثبت كونه محدثا لها .

فاذا قيل لنا : كيف يمكن أن نعلم أنه لا يكون قادرا بقدرة مع الشك فى أنه كان قادرا فيما لم يزل ؟

فالجواب عنه ما قد تقدّم .

فان قيل : فهل يمكن أن يُعلم أنه قادر لنفسه مع الشك فى أنه قديم ؟

قيل له : يمكن ذلك بأن لا يكون المستدل قد استدل على كونه موجودا .

فان قيل : فهل يمكن أن يعلم أنه قديم مع الشك فى كونه قادرا بقدرة ؟

قيل له : لا يمكن ذلك ، لأنه لا يمكن أن يعلم أن محدث الأجسام هو القديم الذى تنتهى إليه الحوادث إلا إذا علم أن القدرة لا يمكن فعل الجسم بها ؛ فاذا علم أنه محدث الأجسام وأنه قديم فلا بدّ من أن يكون عالما بأنه قادر لا بقدرة .

فان قيل : فهل يمكن أن نعلم أن محدث الأجسام قديم ، مع الشك فى أنه جسم ؟

قيل له : لا يمتنع ذلك بأن نعلم حدوث الأجسام ، ونعلم أن لها محدثا ، ونعلم أن محدثها هو القديم الذى تنتهى إليه الحوادث كلها ، ولكن مع هذا إن لم نعلم بأن الأجسام كلها متماثلة ، بل نعتقد أن فى الأجسام ما يخالفها وأنه قديم ، وهذا التجويز لا يمنع من العلم بقدمه ، وهو اعتقاده بأن فى الأجسام ما يكون قديما ، فاعتقد فيما هو قديم ليس بجسم ، أنه بصفة الأجسام .

فان قيل : فهل نرتب العلم بما ينفى عن الله على ما يثبت له من الأوصاف ؟

قيل له : نعم ؛ لا يمكننا أن ننفى عنه صفة الصفات إلا إذا علمنا كونه ثابتا على صفة من الصفات هى مضادّة لما ننفيه .

فلا يمكننا أن ننفى عنه العجز والضعف والمنع ، إلا إذا علمنا كونه قادرا أبدا .

وكذلك لا يمكننا أن ننفى عنه العدم والفناء والموت، إلا إذا علمنا كونه موجودا أبدا .

وكذلك لا يمكننا أن ننفى عنه الجهل والسهو والظنّ والشك ، إلا إذا علمنا أنه عالم لذاته .

وكذلك لا يمكننا أن ننفى عنه الموت والفناء ، إلا إذا علمنا [١٦٠ و] أنه حى لذاته .

وكذلك لا يمكننا أن ننفى عنه أنه جسم أو عرض ، وأنه يجوز عليه ما يجوز عليهما من الأحكام ، إلا إذا علمنا كونه قديما .

وكذلك لا يمكننا أن ننفى عنه الشهو (١) والنفار إلا إذا علمنا أنه قديم حتى يمكننا أن نقول إنه لو كان مشتهيا ، مع أنه قديم ، لكان يجب أن يحتاج إلى خلق الشهوة والمشتهى فيكون فى حكم الملجأ .

وكذلك لا يمكننا أن ننفى عنه النظير والمثل والضدّ ، إلا إذا أثبتنا أنه قديم لم يزل ولا يزال .

فعُلم بهذا أن كل ما ينفى عنه يترتب على ما يجب له من الصفات .

---

(١) هكذا الأصل ، والمعنى : الشهوة .

هذه الجملة مقدّمة هذا الباب ، فالآن نرجع إلى ما هو مقصود بالباب .

فان قيل : فما الدليل على أن الله تعالى قادر ؟

قيل له : الدليل على ذلك صحة وقوع الفعل .

فان قيل : فلم قلتم إن صحة وقوع الفعل تدل على كونه قادرا ؟

قيل له : نردّ ذلك إلى الشاهد، فنقول : إنا وجدنا فى الشاهد جملتين (١) صح من أحدهما الفعل وتعذر على الآخر، مع تساويهما فى سائر الصفات، فكان يجب أن يكون من صح منه الفعل مفارقا لمن تعذر عليه بأمر من الأمور ، لولاه لم يكن هو بأن يصح منه الفعل أولى من أن يتعذر، ولا صاحبه بأن يتعذر عليه أولى من أن يصح — وهذا الموضع هو الذى به نعلم المؤثر بأدنى تأمل .

فمن نازع فى ذلك فانه لا يستحق الجواب، بل يجب أن يرجع إلى رأس النظر والتأمل ، فانا قد نبهناه على طريق النظر، وهذا هو طريقنا فى إثبات الأعراض .

فان قيل : فما الدليل فى الحقيقة : الوقوع أو الصحة ؟

قيل له : بل بالصحة ، لأن الصحة لا يمكن أن نتوصل إليها إلا بالوقوع ، فاعتبرنا الوقوع ، حتى لو أمكننا الرجوع إلى العلم بالصحة لكان ذلك كافيا .

والذى يدل على أن الدليل هو الصحة لا الوقوع هو أن الفعل لو وقع فى حال يجب وقوعه لما دل على كونه قادرا ، بل بأن يدل على أنه ليس بقادر أولى وأنه فى حكم العلة مع المعلول .

فان قيل : كيف يمكنكم أن تعلموا تساوى [١٦٠ ظ] الجملتين فى سائر الصفات ومن جملة صفتهما كونهما حيين ولا يمكن أن يعلم كونهما حيين ، إلا بعد العلم بكونهما قادرين ؟

(١) هكذا الأصل ، والمقصود : شيئين .

قيل له : ليس الأمر كذلك ، بل يمكن أن نعلم كونهما حيين من قبل أن نعلم كونهما قادرين بأن نعلم كونهما مدركين ، فنستدل بكونهما مدركين على كونهما حيين .

فان قيل : فكيف يمكن أن نعلم كونهما مدركين .

قيل له : يمكن أن نعلم ذلك باضطرار بأن يشاهد أحدنا غيره فيراه صحيح العين، فيعلم أنه يدرك ما يختص به .

هذا إذا كان الكلام فى الغير، وأما من نفسه فان المريض المدنف الذى لا يتأتى منه شيء من التصرفات فانه لا يمتنع أن يدرك الحر والبرد والجسم، فإذا أدرك فيصح أن يعلم ما يدرك ويعلم أنه مدرك ، فيمكن أن يعلم بذلك أنه حى .

فاذا أمكن أن يعلم أنه حى بهذه الطريقة يمكن أن يعلم اشتراكهما فى كونهما مريدين وكارهين ومشتهيين ونافرين وظانين ومعتقدين وناظرين ؛ لأن الأصل فى هذه الصفات إنما هو كون الواحد منا حيا ، فاذا علم كونهما حيين بكونهما مدركين أمكن أن يعلم تساويهما فى كل صفة تنبنى على كونهما حيين .

ويمكن أن يقال إن المريض منا إذا رجع إلى نفسه فانه يعلم من نفسه أنه قد صح منه الفعل فى حال ، ولا يصح منه الفعل فى حال ، مع أن حاله فيما عدا صحة الفعل على سواء .

فان قيل : أنتم إذا قلتم إنه لا بدّ من اعتبار التساوى فى سائر الصفات، مع وقوع الفعل من أحد الجملتين فلم تجعلوا وقوع الفعل بمجرده دليلا على كون الذات قادرا وإنما جعلتموه قادرا مع ثبوت التساوي في سائر الصفات بين كل [من] الجملتين !

ولا يمكن أن يقال ذلك فى الغائب ، أعنى اعتبار التساوى بينه تعالى وبين غيره الذى لم يصح منه الفعل ، فكان يجب أن لا يدل ، لأن الدليل إذا كان دليلا بشرط فلا يفترق الحال فى الاستدلال به بين الشاهد والغائب ، لأن طريق الاستدلال بالأدلة لا يختلف .

فالجواب : نحن إنما اعتبرنا تساوى الجملتين فى سائر صفاتهما لنعلم [١٦١ و] أن صحة الفعل لا تستند إلا إلى كون من صح منه قادرا دون صفة أخرى . فاذا علمنا أن صحة الفعل مستندة إلى هذه الصفة وأنها إنما ثبتت لأجل تلك الصفة ، حتى لولاهما لما ثبتت ، قلنا بعد ذلك فى كل موضع وجد هذا الحكم وجب أن يكون هناك مثل تلك الصفة ، لأن طريق الاستدلال بالدلالة لا يختلف .

ولو أمكننا أن نعلم هذا الحكم من دون اعتبار التساوى لما اعتبرنا التساوى ، ويمكن أن أحدنا يعلم ضرورة التفرقة بين الجماد وبين الحى ، فيجوز أن يعلم من حال جملتين أنهما حيان ، على معنى أنهما مفارقان للجماد وإن لم يعلم اختصاصهما بحال من الأحوال ؛ فإذا علم أنهما حيان على سبيل الجملة فإنه يمكن أن يعلم أيضا ضرورة افتراقهما فى هذا الحكم وهو صحة الفعل ، ويعلم أن ذلك الحكم الذى وقعت[1] به المفارقة لا يجب أن يرجع به إلى ما علم من حالها جملة وهو ما وقعت[1] به المفارقة بينهما وبين الجماد ، فلا بدّ من أن يرجع به إلى أمر زائد على ذلك .

قال الشيخ أبو رشيد : ويمكن أن يقال إن هذا الحكم الذى هو صحة الفعل معلل ، وإنه لا يكون معللا إلا بكون الذات قادرا ، بأن قال :

قد علمنا أن أحدنا محدث لتصرفه ، وأن تصرفه يحتاج إليه ، وإنما يحتاج إليه فى باب الحدوث .

---

(١) أصل : وقع .

فكما وجب أن يكون احتياجه إليــه فى صفة من صــفاته ، فكذلك وجب أن يكون الاحتياج إلى الواحد منـا فى صفة من صفات الواحد منا ، إذ قد علمنا أنه لا يجوز أن يحتاج إلى الواحد منـا لكونه ذاتا ، لأن كونه ذاتا يبقى بعد كونه ميتا ترابا رميما ، ومع ذلك لا يحتاج الفعل إليه — فلا بدّ إذن من أن يكون احتياج الفعل إلى الواحد منا لصفة من صفاته ،

ثم نقول إن تلك الصفة ليست[1] إلا كونه قادرا ، فإذا ذكرت هذه الدلالة على هـذا الوجه لم تحتج إلى أن تتبين[2] بأن هذه الجملة التى قد صح[3] منها الفعل تساويها [١٦١ ظ] جملة أخرى فى سائر الصفات إلا فى هذا الحكم .

ثم إذا قيل لنا : فلم قلتم إن تلك الصفة ليست[4] إلا كونه قادرا .

قلنـا : لأن ما عدا كونه قادرا لم يحتمل أن يعلل هذا الحكم به :

أما كونه حيا فلا يجوز أن نرجع بهذا الحكم إليه ، لأن كونه حيا ما لا يتعلق ، ولأن كونه حيا صفة تماثل فى الذوات ، فلو كانت[5] صحة الفعل ترجع إليه لوجب أن يصح من زيد عين ما يصح من عمرو ، لأن صفتيهما اللتين تستند صحة الفعل إليهما متماثلتان[6] .

وبعد فإن كونه حيا من حيث أنه يصحح الإدراك ، وأنه فى تصحيحه هذا الحكم الواحد يجب أن تكون متماثلة[7] .

---

(١) أصل : ليس .
(٢) الجملة كلها غير منقوطة .
(٣) أصل : صحت .
(٤) أصل : ليس .
(٥) أصل : كان .
(٦) أصل : متماثلين .
(٧) لا بدّ أن يكون قد سقط كلام مما سبق .

يبين ذلك أن ما يصح أن يدركه زيد يصح أن يدركه غيره من[1] حيث أنه يصحح الفعل .

وقد علمنا أن ما[1] يصح من زيد ولا يصح من عمرو يجب أن تكون مختلفة[2] ، وهذا يقتضى أن تكون الصفات فى أنفسها مختلفة ومتماثلة .

ولأن الواحد منا إذا رجع إلى نفسه يعلم من نفسه أنه يدرك كثيرا من الأمور نحو الحرارة والبرودة ، ومع ذلك لا يتأتى منه الفعل لنفسه ، بل ربما يكون إدراكه ، وهو مريض مدنف ، أقوى من إدراكه وهو صحيح ، لأن صحة الفعل لو كانت[3] تستند إلى كون الذات حيا لوجب أن يتأتى الفعل بكل عضو فيه حياة ، حتى يجب أن يتأتى الفعل بشحمة الأذن ، كما يتأتى منه الإدراك — وقد علمنا خلاف ذلك .

ولا يجوز أن تستند صحة الفعل إلى كونه مدركا ، لما بينا أن أحدنا قد يدرك فى حال المرض كثيرا من الأشياء ، ومع ذلك لا يتأتى منه الفعل ، وربما يكون إذن[4] إدراكه أقوى من إدراك الصحيح القوى .

ولأنه كان يجب فى كل عضو يتأتى منه الإدراك أن يتأتى منه الفعل — وقد علمنا خلاف ذلك فى شحمة الأذن .

ولأن الإدراك إنما يتعلق بالموجود ، وإيجاد الموجود محال .

ولأن الإدراك قد يتعلق بما يستحيل من أحدنا إيجاده أصلا ، كالجواهر والألوان والطعون ونحو ذلك .

---

(١) أصل : ومن ... إنما .

(٢) هكذا الأصل : والمقصود ، أن يكون مختلفا ، أى أشياء مختلفة .

(٣) أصل : كان .

(٤) أصل : إذا ، ويجوز أن يكون هنا تحريف عن إذ ذاك .

ولأن أحدنا يدرك عين ما يدرك غيره فى حال واحدة، ولا يصح من زيد عين ما يصح من عمرو .

ولا [١٦٢ و] يجوز أن يستند هذا الحكم إلى كونه مريدا أو كارها ، لأن كونه مريدا أو كارها قد يتعلق بما يستحيل منه إيجاده كفعل الغير ، وقد يتعلق بما لا يدخل جنسه تحت مقدور العباد كالجواهر والألوان(١) .

ولأن أحدنا قد يريد أو يكره عين ما يريده غيره أو يكرهه .

وهذا الكلام فى كونه معتقدا وظانا وناظرا، فإن هذه الصفات قد تتعلق بما يستحيل منه إيجاده من فعل الغير كالجواهر والأكوان .

وقد يجوز أن يشترك هو وغيره فى كل واحدة من هذه الصفات بأن يعتقد عين ما يعتقد غيره ، أو يظن عين ما يظنه ، أو ينظر عين ما ينظر فيه غيره .

ولا يجوز أن يستند إلى كونه مشتهيا ونافرا ، لأجل أن هاتين الصفتين تتعلقان بالمدركات ، وتلك موجودات ، وإيجاد الموجود محال .

ولأنهما، قد يتعلقان بفعل الغير والجواهر والألوان .

ولأن أحدنا قد يشتهى ما يشتهيه غيره ، وكذلك فى النفرة .

فيثبت بهذه الجملة، على أن شيئا من هذه الصفات ، لا يجوز أن يؤثر فى صحة الفعل .

فلم يبق إلا أن يكون المؤثر فى ذلك إنما هو صفة زائدة .

ومتى قيل لنا : فبأى طريق علمتم كونه حيا ، حتى يمكنكم أن تقولوا إن هذا الحكم لا يرجع إليه ولا إلى شىء من الصفات المتفرعة ؟

---

(١) هكذا الأصل ، ويجوز أن تكون : الأكوان ، كما يلى .

كان جوابنا ما تقدّم من طريق الجملة والتفصيل .

هذا هو الذى يمكن أن يعلم بالعقل ، وأما من حيث اللغة فان العرب وصفوا من اختص بهذا الحكم ، أو بما لأجله صح منه هذا الحكم ، بأنه قادر ، وإن لم يكن لهم تفصيل فى ذلك .

فإن قيل : جوّزوا على الطريقة الأولى أن المريض المدنف إنما [لا] يقدر عليه لا لأجل أنه لم يشأ . والصحيح فيما له ولأجله صح منه الفعل(١) ، ولكن حصل فى المريض ما يمنع من الفعل ، وهو انصباب الموادّ إلى أعضائه وجوارحه ، ويكون حاله حال السمين ، كما أن السمين يتعذر عليه الفعل لأجل أنه يحصل فيه وفى أعضائه زوائد وفضلات ، [١٦٢ ظ] لم تحصل فى النحيف ، لا لأنه لم يحصل فيه ماله ولأجله صح الفعل من النحيف .

فالجواب : أن المريض المدنف بأن تقل مواده وتخرج فضلاته أولى من أن تكثر وتنصب ، فلا يمكن أن يقال فيه ذلك ، بخلاف السمين ، فإن المعلوم من حاله أنه بزيادة السمن ربما يخرج عن حدّ الاعتدال ، فيتعذر عليه من الأفعال ما كان لا يقدر عليه فى حال الذبولة والنحافة ، لأنه يمكن أن يقال إن المريض يجوز أن تتغير(٢) أعضاؤه ومفاصله ، فتنقطع الموادّ من بعض المواضع إلى البعض فيكون ذلك مانعا من الفعل ، فلا يمكن القطع بأنه لا موادّ فيه أو لم تنفصل عن بعض المواضع إلى الأطراف ، بل من المريض من يكون مرضه لأجل كثرة موادّه وفضلاته ،

---

(١) هكذا الأصل . ولا بد أن يكون قد سقط منه كلام ، لكن المقصود مفهوم مما يلي .

(٢) يمكن قراءتها : تتقيد .

فالأولى أن يقال : إنا قد علمنا أن الطفل الصغير يشق عليه أن يحمل منًّا من الجبل ، والكبير لا يتعذر [عليه][1] ذلك ، مع تساويهما فى سائر الصفات ؛ فيجب أن يكون الكبير مختصا بمزية ، لأجلها يأتى منه فعل الكبير دون الصغير ، ولا يكون كذلك إلا وهو أقدر .

فإن قيل : إن كونه أقدر لا يمكن أن يعرف إلا إذا عرف أنه قادر ، ولا يمكن أن يعرف كونه قادرا بهذه الطريقة ، فإن رجعتم بمعرفة كونه قادرا إلى الطريقة الأولى ، وهى[2] التفرقة الحاصلة بين الصحيح والمريض فى صحة الفعل من أحدهما وتعذره على الآخر فقد أعرضنا عنها[3] ،

فالجواب : أنا إذا علمنا أن الكبير تتأتى منه أفعال كبيرة ، وأن الصغير تتأتى منه أفعال يسيرة من ذلك الجنس ، فقد علمنا اشتراكهما فيما لأجله تتأتى أفعال يسيرة ، لأن الكبير لما اختص بزيادة فعل ، علمنا أنه اختص بمزية لأجلها تتأتى منه تلك الزيادة . فكما يحصل لنا العلم بما له ولأجله تتأتى من الكبير تلك الزيادة حصل لنا العلم بماله ولأجله اشتركا فى اليسير ، فيحصل لنا العلم من هذا الوجه على أنهما قادران وأن الكبير أقدر — وهذه الطريقة فى الجواب معتبرة .

ولا يُرد على هذا إلا أن يقول السائل إنهما افترقا فى الجثة والبنية فى القلة [١٦٣ و] والكثرة ، وكثرة[4] ما فيها من المعانى وقلته .

فالجواب أن صغر البنية وكبرها لا تأثير لها فى هذا الباب ، إذا لم يعتبر أمر زائد على ذلك — وقد علمنا أن [من] يكون كبير الجثة لا يتأتى منه الفعل ، ومن

---

(١) زيادة . (٢) أصل : وهو .

(٣) أصل : عليها . (٤) أصل : كثر .

يكون صغير الجثة فإنه يتأتى منه الفعل ، فربما يتأتى منه أكثر مما يتأتى من الكبير وربما لا يتأتى من الكبير شيء من الأفعال بأن يكون مريضا مدنفا ،

فإذن مجرد الكبر والصغر لا تأثير لها فى هذا الباب .

فإن قيل : ما ذكرتموه من اعتبار المفارقة وأنها لا بد من أن تكون معللة بأمر من الأمور يقتضى أن يقال فى عرضين يختص أحدهما بمحل ، والآخر يستحيل أن يختص بذلك المحل ، أن تكون مفارقة أحدهما للآخر بهذا الحد لأمر من الأمور ، إن وجب فيما ذكرتم من المفارقة أن تكون لأمر من الأمور ، فإن لم يجب فى هذه المفارقة أن تكون معللة بأمر وجب مثله فيما قلتموه أيضا .

فإن قلتم : إن هذه المفارقة ليست فى حال ولا حكم ، فلا يجب أن تكون معللة ، وليس كذلك ما ذكرناه من المفارقة ، فانها مفارقة بحكم من الأحكام ، وهو صحة الفعل ، فإنها حكم معقول .

قيل لكم : ليس الأمر كذلك ، بل هذه مفارقة فى أمر معقول ، وهو اختصاص هذا الحال بهذا المحل دون غيره من المحال ، واستحالة حلول غيره من المعانى فى هذا المحل دون غيره من المحال مع تساويهما فى سائر الصفات ، كما أن ما ذكرتم أنه من صحة الفعل أمر معقول ، وهو أنه صح من أحدهما ، وتعذر على الآخر ، مع تساويهما فى سائر الصفات ؛ فالأمر فى ذلك : إما أن يعلل الحكمان جميعا ، وإما أن لا يعلل واحد منهما ؛ وأما أن يعلل أحدهما دون صاحبه فكلا .

يبين ذلك ، وهو أنا قبل أن نعلم أن المفارقة بصحة الفعل مفارقة بحكم من الأحكام يعللها ، ولولا أن هذا القدر من المفارقة ، وهو أن تكون مفارقة

معقولة ، كافية فى باب للتعليل ، لما صح ذلك ؛ والمفارقة المعقولة قد حصلت[1] فيما ذكرناه .

فالجواب أن العرضين اللذين ذكرتم حالها لم يفترقا فى حال ولا حكم ، وإنما افترقا فى كيفية الوجود، والافتراق فى كيفية [١٦٣ ظ] الوجود لا يقتضى التعليل على كل وجه بأمر زايد على ما يعلل به الوجود .

يبين ذلك أن المرجع بالحلول إلى الوجود بحيث الغير، والغير متحيز — وليس هناك أمر زائد على هذا .

وليس كذلك صحة الفعل، فانها حكم معقول يقبل التعليل، وليس هو بكيفية للغير حتى يقال إنه لا يعلّل بأمر زائد على ما يعلل به ذلك الغير .

وصار سبيل ما ذكرتم من أنه لا يجب أن يكون معللا سبيل عرضين ، وجد أحدهما فى وقت، والآخر فى وقت آخر، فى أنه لا يجب أن تكون هذه المفارقة معللة بأمر زائد على ما يعلل به الوجود، لما لم يكن هناك حكم زائد على الوجود — فبطل ما ذكره السائل من كل وجه، وصح ما قلناه .

فان قيل : أو ليس أنا نجد ذاتين متماثلتين، إحداهما يصح وجودها والأخرى يستحيل وجودها ، ومع ذلك لا يجب أن يكون معللا بأمر من الأمور ، فكذلك لم لا يجوز مثل هذا فى مسألتكم ؟ فان وجب فيما ذكرتموه أن تكون معللة فكذلك فيما ذكرناه .

فالجواب أن هاتين الذاتين ما صح وجوده منهما فوجوده معال بأن القادر أوجده ، وما لم يصح وجوده فلأن القادر لم يقدر عليه، إما لأجل أنه تقضى وقته أو وقت سببه أو لم يكن معتقدا له ، بأن يكون معتقدا لغيره .

(١) أصل : حصل .

هذا إن كان الكلام فى استحالة وجوده، فإن كان الكلام فى انتفاء الوجود، فذلك لأجل أن القادر لم يوجد .

فإن قيل : أو ليس أن الجوهرين يصح على أحدهما من الحكم ما يستحيل على الآخر، فإنه يحتمل أحدهما من المعانى ما لا يحتمله الآخر، ومع ذلك لا يجب أن يكون معللا بأمر زائد على التحيز، فكذلك ما ذكرتم من المفارقة .

فالجواب : أنهما سواء فى احتمال ما يحتملانه من المعانى ، وإذا لم يصح فى بعض المعانى ما يصح فى الجوهر ، فلأمر يرجع إلى المعنى ، وهو أنه يحتاج فى وجوده إلى الغير، لأن المحل لا يحتمل هذا، كما تقول فى العلم والحياة : إن القديم تعالى قادر على كل واحد منهما ، ثم إذا لم يصح وجود العلم إلا فى محل فيه حياة، ولا وجود الحياة إلا فى محل هو بنية، لم يكن التعذر راجعا إلى القديم تعالى، وإنما رجع إليهما ، لأنهما لما رجع إليهما لا يصح وجودهما إلا كذلك [١٦٤ و] .

فإن قيل : أو ليس أن الذاتين اشتركا فى سائر الصفات ، ثم يصح البقاء على أحدهما دون الآخر، ولا يجب أن يكون الذى بقى ولا الذى انتفى بأمر زائد، فكذلك لم لا يجوز مثله فى مسألتنا ؟ .

فالجواب : أن الباقى ليس له بكونه باقيا لا حال ولا حكم سوى أن الوجود الحاصل فى الأول يحصل فى الثانى هو هو لا غير، وإنما تتغير[1] عليه الأوقات — وهذا مما قد استقصينا الكلام فيه فيما تقدم .

فإن قيل : أليس أن الذاتين أحدهما يصح أن يحيى والآخر يستحيل أن يحيى ثم لا يجب فيما يصح أن يحيى أو فيما يستحيل أن يحيى أن يكون مختصا بأمر من الأمور لا يختص به صاحبه ؟ .

(١) أصل : تغير .

فالجواب : أن ذلك لابد أن يكون : وهو أن يكون المحل مبنيا بنية مخصوصة على ما نبينه فى باب القول بأن القديم تعالى حى .

فإن قيل : دلالتكم على الاستبداد بصفة لمكانها يصح الفعل من الذات فى الحقيقة إنما هو المفارقة فقط دون التساوى فى سائر الصفات، بدليل أن المفارقة لوحصلت لدلت على استبداد الذات بصفة، وإن لم يكن هناك تساو(١)، وإن لم تحصل المفارقة لما دلت بأن حصل التساوى، فعلم بهذا أن العبرة بالمفارقة لا بالتساوى ، فيجب فى كل مفارقة أن تكون معللة وأن تكون هى الدلالة .

يؤكد ما ذكرناه أن التساوى إنما اعتبرتم(٢) لتعلموا أن ذلك الأمر الذى دلت عليه المفارقة ليس إلا كون الذات قادرا؛ وإلا فالدلالة إنما هى المفارقة .

فإذا ثبت أن اعتمادكم على مجرد المفارقة لزمكم ما لا قبل به من الجهالات ، فيلزمكم فى كل مفارقة أن تكون لأمر من الأمور ، حتى إذا كانت أحدى(٣) الذاتين تختص بكونها سوادا والأخرى لاتختص بذلك ، أن يكون ذلك لأمر من الأمور؛ثم اختصاص ما اختص بذلك الأمر يجب أن يكون لأمر من الأمور... ثم كذلك، فيؤدى إلى ما لا نهاية له .

فالجواب : نحن ما اعتمدنا على مجرد المفارقة ، بل مفارقة بحكم، وهو صحة الفعل . وقد بينا أن ذلك الحكم مما يتأتى فيه التعليل ، بأن يقال إن تصرفنا إذا احتاج إلينا على وجه الصحة وجب أن يكون لأحوالنا فيه تأثير ؛ و بينا أن هذه طريقة مستقلة بنفسها لايرد عليها شىء من هذه الأسئلة .

---

(١) أصل : تساوى .

(٢) هكذا الأصل .

(٣) أصل : كان أحد .

وإنما ترد هذه الأسئلة [١٦٤ ظ] على الطريقة الأولى وهى[1] اعتبار المفارقة بين الجملتين ، مع تساويهما فى سائر الصفات .

لكن إذا بينا أن هـذه المفارقة لا تكون مفارقة مجردة ، بل هى مفارقة بحكم معلل فقد[2] ظهر كونه معللا بما بيناه وظهر تأثير التعليل فيه .

فإن قيل : تعويلكم فى التعليل ، وهـو أن هذه مفارقة يتأتى فيهـا التعليل ، ولا مانع من ذلك ، فيجب بأن تعلل ، إذ الأصل فى كل مفارقة أن تكون معللة ، إذا لم يكن هناك مانع من التعليل ؛ وليس كذلك ما ذكره السائل من المفارقات ، فإنه لا يتأتى فيها التعليل ، فإنه بأى شىء علل فسد .

وإن قدرنا أنها مفارقات بأحكام وأوصاف ، وهذا الذى قلتم فاسد ، وذلك لأنه إنمـا يمكن أن يقال إن هذه المفارقة تعلل ، أو أن هذا الحكم معلل ، أو أنه يتأتى فيه[2] التعليل ، إذا دل الدليل على كون ذلك معللا ، كما لم يحصل هناك منع ؛ فإذا لم يحصل هناك [منع[3]] ومع ذلك دل الدليل على كونه معللا أمكن أن يقال إنه معلل أو أنه يتأتى فيه التعليل .

وأما إذا لم يكن هنـاك دلالة تدل على كونه معللا ، فلا يجب أن يقال إنه يجب أن يكون معللا ، إذ لا مانع من تعليله ؛ لأن هذا ليس بأولى من قول من يقول بأن شيئا من المفارقات والأحكام[4] فلا يجوز أن يكون معللا إلا إذا كان هناك سبب يلجئ إلى التعليل فيجعل الأصل عدم التعليل إلا بأمر يلجئ إليـه ، كما أن الأول جعل الأصل وجود التعليل إلا لمـانع يمنع من ذلك .

---

(١) أصل : وهو .
(٢) أصل : وقد منه .
(٣) زيادة من عندنا .
(٤) يظهر أنه قد سقط هنا كلام .

فإذا كان كذلك فقد وقف القولان موقفا واحدا، فلم يكن أحدهما المصير إليه أو إلى صاحبه إلا بدليل، فلا يقال إن هذه المفارقة معللة، لأنه لامانع من تعليلها، بل لابد من أن تدل الدلالة على كونها معللة .

كما لا يجوز أن يقال إن هذه المفارقة لا يجوز تعليلها، إذ[1] ليس هناك أمر[2] يلجئ الى [١٦٥ و] التعليل، بل يجب أن يكون هناك دلالة تمنع من التعليل .

يبين أنه لابد من اعتبار الدلالة فى هـذا الباب أن الأول إن قال : إنه إذا لم يكن هناك مانع من التعليل فقـد حصل سبب يلجئ إلى التعليـل، كان للثانى أن يقول : إنه إذا لم يكن هناك سبب يلجئ إلى التعليل فقـد حصل المنع من التعليل .

ثم لو صح ما ذكرتم من اعتبار التعليل بفقد مانع لصح أن يقـال إن فى الجسم معانى[3] كثيرة، إذ لا مانع من إثباتها، ولصح إثبات الذات على أوصاف، إذ لا مانع من إثباتها عليها — ومعلوم أن شيئا من ذلك لا يصح لأنه اقتصار على عدم الدلالة .

وقد علمنا أن سائلا لو سألنا فقال : ما الدليل على أن الله تعالى قادر ؟ فقال أحدنا : إنه لابد أن يكون قادرا، لأنه لامانع من إثباته .

وهذا ممـا لا يخفى فساده، لأن للخصم أن يقـول : ما أنكرتم أن الأصل أن لايكون قادرا، إلا أن يكون هناك دليل يدل على كونه قادرا .

فإذا لم يجز أن يقتصر على هـذا القدر فى إثبات الصفات والذوات، فكذلك لا يجوز أن يقتصر على هـذا القدر فى إثبات التعليل، إذ لو جاز أن يسلك هذه

---

(١) أصل : إذا .
(٢) أصل : أمرا .
(٣) أصل : معان .

الطريقة فى إثبات التعليل ويجعل ذلك فرقا بين ما يتأتى فيه التعليل وبين ما لا يتأتى فيه التعليل ، لصح أن يسلك مثلها أيضا فى إثبات الذوات وصفاتها، ويجعل ذلك فرقا بين ما يصح إثباته من الذوات والصفات وبين ما لا يصح .

فثبت بهذه الجملة أن مجرد المفارقة لا يمكن الاعتماد عليها؛ واعتمادكم فى هذه المسألة على مجرد المفارقة، فيلزمكم ما لا قبل له [من الجهالات][1]، ما تقدم مما قد أجبتم عنه ومالم يتقدم .

فالجواب عن هذه الجملة : أنا لا نعتمد على ما ذكرتم فى التعليل، فلا نقول : إنه يجب أن يكون معللا ، إذ لا مانع من تعليله ، بل لابد من أن يكون هناك سبب يلجئ إلى التعليل من دليل واعتبار .

وفى مسألتنا قد بينا أن هذا الحكم الذى وقعت به المفارقة دل الدليل على كونه معللا، وقادتنا الضرورة إليه، حيث بينا أن التصرف يثبت احتياجه إليه : إما ضرورة وإما استدلالا؛ ومعنى الاحتياج هو ثبوت التأثير فيه على معنى أنه لولاه لم يثبت .

ومعلوم أن هذا التأثير لا يجوز أن يرجع [١٦٥ ظ] به إلى ذواتنا ، بل لابد أن يرجع به إلى أحوالنا .

قلت : إعلم أن الأحكام التى تقع بها المفارقة على ثلاثة أضرب :

أحدها ما لا يجوز تعليله أصلا وبتة ؛ لأنه لا فائدة فى تعليله ، ثم بأى شيء علل فسد — وذلك مثل ما نقول فى الحلول ونحوه .

والثانى ما يجب تعليله ، لأنه لو لم يعلل لعاد على الحكم بالنقض ؛ وذلك مثل ما نقول فى احتياج التصرف الينا ، لأنه لابد من أن يعلل بحالة من أحوالنا ، لأنا

---

(١) زيادة لإكمال العبارة .

لو لم نعلل هــذا الاحتياج، وهو معلوم ضرورة بحالة من أحوالنا ، لعــاد بالنقض على ما قد علمناه .

وكذلك الجوهر إذا جاز عليــه حكمان على ســواء ، ثم وجب أحد الجائزين واستحال الآخر، فلابد أن يُعلل هذا، وإلا عاد بالنقض على ما علمنا من وجوب أحدهما واستحالة الآخر، بل كان إما أن يجبا أو يستحيلا معا :

فأما أن يجب أحدهما و يستحيل الآخر بلا شيء يؤثر فى ذلك فكلا .

فــا هذا سبيله يجوز أن يقال إن هــذا سبب يلجئ إلى التعليل أو دليل دل على تعليله ، وما هــذا سبيله من الأحكام إنه لابد من أن يعلل، سواء قيس عليه غيره أو لم يقس؛لأنه لو لم يعلل بهذا التعليل لبطل الحكم — وهو ثابت علما و يقينا .

والثالث أن يمكن تعليله بأن لا يكون تعليله يؤدى إلى فساد .

فهذا أيضا يجب أن يكون على ضربين :

أحدهما أن [يكون[1]] فى تعليله إثبات أمور ،

والثانى أن لا يكون فى تعليله إثبات أمور .

فالأول يجب أيضا تعليــله ، لأن تعليله إذا تضمن فائدة صار تعليــله واجبا لوجوبه، لو لم يعلل لعاد بالنقض على هذ الحكم[2] ، وذلك مثل ما نقول فى احتياج التصرف الى الواحد منا، فإن هــذا الاحتياج معلوم ضرورة، و إن لم يقع الى أى صفة تحتاج إلينــا . ثم إن الاحتياج الذى هو تأثير أحوالنا فيــه تعليله بالحدوث، فنقول : ان الحدوث [هو] الذى يثبت فيه تأثير أحوالنا .

---

(١) زيادة من عندنا .

(٢) لابد أن يكون قد سقط مما سبق كلام ، والمعنى على كل حال واضح .

وهـذا التعليل ليس لإثبات الحكم فى هـذا الموضع ، فإن الحـدوث معلوم لدلالة، والاحتياج معلوم ضرورة .

ولكن غرضنا بهـذا التعليل قياس الغائب عليـه بعلة الحدوث ، بأن نقـول اذا ثبت فى تصرفنا أنه يحتاج الينا لحدوثه، وثبت الحدوث فى الأجسام، وجب أن يثبت فيها الاحتياج الى محدِث .

وان كان اثبات المحـدث للاجسام الذى يتقاضى العقل اثباته لا يتم الا بهذا التعليل صـار ذلك [١٦٦ و] ماجئنا الى التعليل أو دليلا دالا الى تعليله ، فيكون هذا والثانى سواء .

وأما الثانى فهو أن يكون حكما من الأحكام هو معلوم : إما بدليل أو باضطرار، وتعليله لا يؤدى الى فساد، ولكن كما لا يؤدى الى فائدة، فما هذا سبيله لا يجب أن يعلل، وذلك تعليل من يعلل امتناع العلم بقبح الظـلم ونحوه من القبائح الا مع العلم بوجوه القبح، و يفرق فى ذلك بين هـذه الأحكام فى أن العلم بها لا يصح الا بعد العلم بوجوبها و بين الأحكام التى يحصل العلم بها من دون العلم بالمؤثر فيها، ككون الجسم متحركا وكون الذات عالمـا الى غير ذلك .

ونبين أن العلة فى الأول ما هى وفى الثانى ما هى(١) . فان هـذا و إن لم يكن فيه فساد فإنه لا يجب، اذ لا فائدة فى ذلك، و إن علل معلل لم يمنع .

فإن قيل : نحن وجدنا ذاتين أحدهمـا يسهل والآخر لا يسهل ؛ فكان يجب على هـذا أن يكون الذى يسهل يختص بأمر زائد على ما لا يسهل ؛ فاذا لم يجب ذلك فى الذاتين فكذلك فى مسألتنا .

---

(١) أصل : هو .

فالجواب أن الإسهال الذى يحصل بالدواء لا يكون من جهة الدواء أصلا حتى يقال : أحدهما يختص به والآخر لا يختص به[١] بل الله تعالى يفعل ذلك عند شرب الدواء بمجرى العادة، وعلى هذا نرى من ا يوان ما يتناول كثيرا مما لو تناوله أحدنا لأسهل ومع ذلك لا يحصل الإسهال، بل ربما يحصل له الإمساك والقبض. ونحن نعلم أن الظبي يتناول الحنظل ومع ذلك لا يحصل له الاسهال أصلا ، وإن كان إذا تناوله أحدنا يحصل له الإسهال

وليس كذلك ما ذكرناه فى جملتين ، أن مع تساويهما فى سائر الصفات قد يصح الفعل من إحداهما دون الأخرى قطعا، فلا بد من أن يكون ذلك لأمر مخصص .

فإن قيل : فلم لا يجوز أن يقال إن الفعل ممن صح إنما صح لمكان صحة البنية واعتدال المزاج ، بدليل أن البنية لو كانت صحيحة معتدلة لصح الفعل ولو لم تكن كذلك لما صح ، فلابد من أن تكون صحة الفعل لمكان الصحة والاعتدال ، اذ لو كانت[٢] لأمر زائد على ذلك لكان لابد أن يصح انفكاك ذلك الأمر عن صحة البنية واعتدال المزاج ، فيتأتى من الجملة لو كان لا يتأتى منها الفعل أصلا وبتة ، وان كان صحيح البنية معتدل المزاج ، [١٦٦ ظ] اذ لا علقة بين ذلك .

ومعلوم أن احدنا إذا كان صحيح البنية معتدل المزاج يتأتى منه التصرف وأنه اذا لم يكن كذلك لم يتأت منه التصرف، وكان زمنا ذا آفة .

فالجواب أن الفعل صح من الجملة، فإذا كان دليلا فلابد من أن يدل على أمر يرجع الى الجملة، وصحة البنية واعتدال المزاج تختص ببعض[٣] الجملة، فكان فى حكم

(١) لابد أن كلاما سقط هنا، والمقصود مفهوم .　　(٢) أصل : كان .

(٣) أصل : بعضي .

الغير ، فكما أن صفة راجعة الى الغير لا تقتضى حكما لغيرها[1] فكذلك مايختص ببعض[2] الجملة لا يقتضى حكما يرجع الى الجملة .

فأما قول السائل : إن مع صحة البنية واعتدال المزاج لابد من ان يتأتى منه التصرف ولا يجوز ألا يتأتى منه التصرف ، فإنه لا يصح ، فإنا نقول : ان صحة الفعل لو كانت مقصورة[3] على صحة البنية واعتدال المزاج دون شيء آخر ، لكان يجب أن تتأتى من كل عضو صحيح مع وجود المفصل فيه .

وقد علمنا خلاف ذلك وأن شحمة الأذن عضو صحيح وفيه مفصل ، ومع ذلك لايمكن الفعل بها أصلا .

فان قيل : فلم لا يجوز أن يقال : الأمر المقصور على بعض الجملة فانه يؤثر فى الأمر الراجع الى الجملة ، كما تقولون أنتم فى الحياة والقدرة وغيرهما من المعانى التى ترجع الصفات الصادرة عنها الى الجملة .

فالجواب : أن صحة الفعل حكم صدر من الجملة ، ومدلوله هو أن من ثبت له هذا الحكم لابد من أن يختص بأمر حصل عليه لولاه لما صح منه ذلك . فإذا كانت[4] صحة الفعل حكما صدر من الجملة ، وكان دليلا على اختصاص تلك الجملة بالأمر ، وجب فى ذلك الأمر أن يرجع الى الجملة ، و إلا لم يكن ما رجع الى الجملة دليلا على ذلك الأمر وهو يختص ببعض[5] الجملة ، كما أن الحكم اذا صح من الذات ودل على أن تلك الذات لابد من أن تكون على أمر لولاه لما صح منها[6] هذا الحكم فلابد فى ذلك الأمر من أن يرجع الى تلك الذات دون غيرها ، فكذلك هاهنا [١٦٧ و] .

---

(١) أصل : لغيره . (٢) أصل : بعض . (٣) أصل : كان مقصورا .
(٤) أصل : كان . (٥) أصل : بعض . (٦) أصل : منه .

والأصل فى هـذا الباب أن الدليل لابد أن يكون مطابقا لمدلول ؛ فإذا كانت[(١)] صحة الفعل دليلا ، وهو يختص بالجملة[(٢)] ، فمدلوله يجب أيضا أن يختص بالجملة[(٣)] .

أو لا ترى أن انتهاء الطريق إلى المسجد الجامع ، لما كان فى موضع مخصوص وجب أن يكون المسجد الجامع أيضا هناك[(٤)] ، وأن انتهاء آثار قدم اللص إذا كان الى موضع مخصوص أن يكون اللص هناك ؟

وإذا ارتفع الدخان أو اللهب من موضع مخصوص وجب أن تكون النار هناك ؛ فان كان ذلك فى مواضع وجب أن تكون النار فى مواضع ؟

وليس كذلك العلة ، لأن[(٥)] العلة قد ثبت بالدليل أنها لا توجب الصفة إلا للغير ، ولا تكون علة إلا إذا كانت[(٥)] كذلك ، وبهذا الحكم تبين عما ليس بعلة ، إلا أنه لابد فيها من الاختصاص بما الذى توجب الحكم له ، ثم الاختصاص قد يكون بالاشتراك فى كيفية الوجود ، وقد يكون بالحلول فى المحل ، وقد يكون بالحلول فى بعض الجملة .

وعلى الأحوال كلها فما يصدر عن العلة لا يصح أن يقال إنه[(٦)] يرجع الى ماترجع اليه العلة .

أو لا ترى أن العلة اذا أوجبت الحكم لمحلها كالحركة ، فإنه لا يصح أن يقال إن الحكم الذى هو كون الجسم متحركا ، لما كان راجعا الى الجوهر ، لم يكن غيرا له ؟ ولو كان يرجع اليه لما كان غيرا له ؛ ككونه متحركا لما كان راجعا الى الجوهر لم يكن غيرا له .

(١) أصل : كان .
(٢) الأصل : الجملة .
(٣) أصل : الجامع أيضا أن يكون هناك .
(٤) أصل : كان .
(٥) أصل : كان .
(٦) أصل : انه .

وبعد فان صحة الفعل حكم ليس بصفة ، فالحكم أبدا يتبع الصفة ، لأنه كالحقيقة فيها والمنبئ عنها ، فيجب أن ترجع الصفة والحكم ، كل واحد منهما ، الى ما يرجع اليه الآخر . فإذا كانت الصفة ترجع الى الجملة أو المحل وجب فى الحكم ذلك .

فاذا علمنا أولا الحكم ، وهو يرجع الى [١٦٧ ظ] الجملة أو المحل ، قضينا فى الصفة بمثل ذلك . إذ لو لم تكن الصفة كذلك لما وجب فى الحكم ذلك ، وعلى هذا قلنا فى المقتضى والمقتضى ، وان كانا صفتين لما كان أحدهما حكما للآخر أنه يجب أن يرجع أحدهما الى ما يرجع اله الآخر ، حتى إذا كان المقتضى يرجع إلى الآحاد والأفراد وجب مثله فى المقتضى ، كما نقول فى التحيز وكون الجوهر جوهرا . وان كان المقتضى يرجع الى الجملة وجب فى المقتضى أن يكون كذلك ، كما نقول فى كون الذات مدركا مع كونه حيا .

وليس كذلك الصفة التى صدرت عن العلة ، فإنها صفة ثانية (١) ، والصفة يجوز أن تكون لا عن شيء كصفة الذات ؛ ويجوز أن تكون عن صفة ، كما نقول فى المقتضى ، ويجوز أن تكون لعلة ، ويجوز أن تكون لفاعل ، كالوجود ، فيعتبر فى ذلك الدلالة .

وقد ثبت بالدلالة على أن هذه الصفات التى نقول إنها صفات صادرة عن العلل ، فالمؤثر فيها أمر يرجع إلى غير الموصوف ، وهو (٢) العلل .

فإن قيل : أو ليس كون الذات عالما يدل على العلم ، ولولا العلم لما ثبتت هذه الصفة ، ومع ذلك فكونه عالما يرجع إلى الجملة ، والعلم يختص ببعض (٣) الجملة ؟

(١) غير منقوطة أصلا .

(٢) أصل : وهى .

(٣) أصل : بعض .

فبطل قولكم : إن ما دل على أمر من الأمور إذا كان الدليل يرجع إلى الجملة وجب فى المداول كذلك ، باطل بهذا[١] .

فالجواب أن كون الذات عالما لا يدل على العلم أصلا ، ولهـذا أن القديم تعالى عالم ، وإن لم يكن هناك علم . وإنما الذى يدل على العلم إنما هو تجدد كونه عالما مع الجواز . وليس كذلك فى مسألتنا ، فإن صحة الفعل دليل على كونه قادرا .

فان قيل : هب أنا سلمنا أن تجـدد الصفة مع الجواز هو الدليل ، أو ليس أن تجدد الصفة مع الجواز إنما هو من حكم هـذه الصفة ، فكان يجب أن يرجع الى ما ترجع إليه الصفة ، فاذا كانت الصفة [١٦٨و] ترجع الى الجملة <[٢] >

فالجواب أن الجواز فى الحقيقة يرجع إلى النفى ، لأن معنى قولنا فى الشىء إنه حصل مع الجواز أنه فى حال لو لم يحصل لما كان محالا .

والأولى أن يقـال فى الفرق بين الموضعين إن الأصـل فى المؤثر والمؤثر فيـه أن يرجعا الى شىء واحد : إما المحل وإما الجملة ، إلا أن يمنع من ذلك مانع .

وقد دلت الدلالة فى هـذه الصفات من نحـو كون الذات عالما وقادرا ، وكذلك صفات المحل من كونه متحركا وساكنا ، أن المؤثر فيها أمر راجع الى الغير وهو العلة . وبطل ما عداهما مما احتمل أن يكون مؤثرا .

وأما فى مسألتنا فلم يبطل أن يكون المؤثر أمرا راجعا الى الجملة ، بل قد بطل أن يكون المؤثر أمرا سوى ذلك .

فان قيل : أو ليس أن من صح أن يحيي مفارق لمن استحال أن يحيي ، بأمر ، ثم الحكم الذى هو صحة أن يحيي يرجع الى الجملة ، وما يؤثر فى هذا الحكم انما هو

(١) هكذا الأصل ، والراجح أن عبارة " باطل بهذا " زائدة .

(٢) هنا بياض في الأصل ، وفيه عبارة : ومع ذلك .

الأجزاء المجتمعة فيها معانٍ[1] وذلك يرجع الى الآحاد والأفراد — فقد استند حكم يرجع الى الجملة الى أمر يستند الى الأبعاض ؟

فالجواب : نحن لا نسلم بأن صحة أن يحيي ترجع إلى الجملة، بل الجملة لا تصير جملة إلا بالحياة، وإنما هو راجع إلى الأجزاء دون الأبعاض .

بيان هذا : أن معنى قولنا إن هذه الأجزاء يجوز أن تكون حية أنه لما حصل فيها من هذه الأمور أنه توجد فيه الحياة وأن تكون حية ؛ وجواز أن تكون حية لا يجوز أن يقال فيه إنه يرجع إلى الجملة .

فان الجواز ذو طرفين : نفى وإثبات ، وما يرجع إلى النفى لا يقال إنه يرجع إلى المحل أو الجملة ، وما يرجع إلى الثبوت هو أن هذه الأجزاء لما تختص به[2] من الصفات ولما يحصل فيها من المعانى يصح وجود الحياة فيها وكونها حية .

فهذا يرجع إلى الآحاد [١٦٨ ظ] والأفراد .

فان قيل : لو كان الأمر كما ذكرتموه لوجب أن يقال بأن تعذر الفعل وجب أن نردّه[3] إلى أمر يرجع إلى الجملة ، فإنه حكم صدر عن الجملة ، كما قلتم فى صحة الفعل .

فالجواب : أنا إذا بينا أن صحة الفعل تستند إلى صفة ترجع إلى الجملة أمكننا أن نقول بأن تعذر الفعل يرجع إلى زوال تلك الصفة ، فمع إمكان ذلك لا يمكن استناد هذا الحكم إلى صفة، لأن ذلك يؤدّى إلى إثبات ما لا طريق لنا إلى إثباته، وفى ذلك فتح باب الجهالات .

---

(١) أصل : معانى .   (٢) أصل : بهما .

(٣) أصل : يردّه .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال إن تعذر الفعل يستند إلى صفة ثابتة ، وصحته تستند إلى زوال تلك الصفة ؟

قيل له : هذا لا يجوز لوجهين :

أحدهما : أنه لو كانت[1] صحة الفعل لأمر يرجع إلى زوال الصفة لوجب فيمن زالت عنه هذه الصفة أن يصح الفعل منه ومن غيره كأن الزوال لا يختص . ولا يمكن أن يقال إنه يختص بمن زال عنه ، لأن هذا الاختصاص إنما يكون فى حال الثبوت ، وأما بعد الزوال فحاله وحال غيره سواء .

والجواب الثانى : أن صحة الفعل حكم ثابت ، والتعذر يرجع إلى النفى ، فبأن يعلل الثابت بالثابت والمنفى بالمنفى أولى من خلافه .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال إن الفعل إنما صح لمكان الطبع ؟

قلنا : ما تريد بالطبع ؟

إن أردتم به أمرا يرجع إلى الجملة ، فهو الذى نقول ، [و][2] يكون الخلاف خلافا فى العبارة .

وإن أردتم به أمرا يختص ببعض[3] الجملة ، فقد بينا أن ما يرجع إلى البعض لا يجوز أن يؤثر فيما يرجع إلى الجملة .

وبهذا أبطلنا قول الكلابية ، حيث قالوا إن الفعل يدل[1] على القدرة .

هذا هو الكلام فى هذا الفصل .

---

(١) أصل : كان .　　(٢) زيادة من عندنا .

(٣) أصل : بعض .　　(٤) هكذا الأصل .

فصـــل

فإن قال : فمـا الدليل على أن الله تعالى عالم ... إلى قوله فى فصل آخر : فمـا الدليل على أن الله تعالى حى .

اعلم أن الذى يدل على أن الله تعالى عالم وجوه ثلاثة :

أحدها وهو أنه قـد صحت[1] منـه الأفعال المحكمة [١٦٩ و] ، وصحـة الأفعال المحكمة تدل على كونه عالمـا .

فان قيل : فمـا المحكم من الأفعال ؟

قيل له : أفعال لها ترتب فى الحدوث لا تصح من كل قادر .

فإذا ذكرنا الحدّ على هذا الوجه فلا نحتاج إلى أن نقول : «على سبيل الابتداء ، لا على سبيل الاحتذاء » ، لأن ذلك إنمـا يذكر احترازا عما يحصل على الدقيق من الكتابة عند إلقاء اللوح المنقوش عليه ، وذلك يتأتى من كل قادر .

فان قيل : فلم قلتم إن الفعل المحكم يدل على كون[2] فاعله عالمـا ؟

قيل له : لأنا وجدنا فى الشاهد قادرين ، صح من أحدهما الفعل على وجه الإحكام والاتساق ، وتعذر على الآخر ، مع تساويهما فى سائر الصفات ، فيجب أن يكون من صح منه الفعل مفارقا لمن تعذر عليه بأمر من الأمور لولا ذلك الأمر لم يكن بأن يصح منه ويتعذر على غيره أولى من خلافه؛ ومن اختص بذلك الأمر يوصف بأنه عالم .

---

(١) أصل : صح .

(٢) أصل : كونه .

والطريقة فى هـذا الموضع وفى أن الله تعالى قادر واحدة ، والأسئلة التى أوردناها هناك يمكن إيرادها ها هنا ، والجواب عنها على ما تقدّم ، فلا معنى لإعادة القول فى ذلك .

فان قيل : فما مدلول هذه الدلالة فى الشاهد ؟

فان قلتم : إن مدلولها إنما هو كون أحدنا عالما ، وكون أحدنا عالما ليس بأكثر من أن يكون معتقدا ساكن النفس ، بدليل أنه لو كان كونه عالما أكثر من ذلك لكان لا يمتنع أن يحصل أحدنا عالما بالشىء ولا يكون معتقدا له ساكن النفس إليه ، أو يكون معتقدا له ساكن النفس اليه ، ولا يكون عالما ، اذ لا يكون بينهما علقة من وجه معقول ؛ فلما لم يكن أحدنا عالما الا وهو معتقد ساكن النفس علم أن المرجع بكونه عالما ليس الا الى ما ذكرناه .

وبعد فان كون أحدنا عالما لو كان أمرا زائدا على كونه معتقدا [للشىء](١) ساكن النفس إليه لكان يجب فى نفس العلم أن يكون أمرا زائدا على الاعتقاد الذى يقتضى سكون النفس كما ذهب إليه أبو الهذيل . وقد أبطلنا ذلك حيث تكلمنا على شيخنا أبى الهذيل .

فثبت بهذا أن المرجع بكونه عالما إنما هو إلى كونه [١٦٩ ظ] معتقدا [للشىء](١) ساكن النفس إليه . فاذا كان هذا مدلول الدلالة وجب أن لا نعرف الحال كان شاهدا أو غائبا ، لأن ما كان من مدلول الدلالة لا يعرف فى الشاهد والغائب ، فكان يجب على هذا أن يكون القديم تعالى حاصلا على مثل صفة الواحد منا فى كونه معتقدا للشىء ساكن النفس إليه ، وإن لم يوصف بذلك .

---

(١) زيادة من عندنا .

ولا يمكن أن يقال إنه وإن حصل على مثل صفة الواحد منا فى كونه معتقدا، فانه لا يجب أن يثبت له مثل الحكم الذى يثبت فى أحدنا فى كونه معتقدا، وهو سكون النفس، لأن ذلك يؤدى إلى أن يكون القديم تعالى فى حكم المحدث أو المقلد الظان المجوز، تعالى الله عن ذلك! فلابد إذن من أن يحصل على مثل هذا الحكم.

وبعد فانه لو صح منه تعالى الفعل المحكم لكونه معتقدا فقط لوجب أيضا أن يصح من الواحد منا — وقد علمنا خلاف ذلك .

فاذا لم يكن له بدّ من أن يحصل على مثل هذا الحكم ، فلابد فى هذا الحكم من مؤثر ، لأن الأحكام لا تستقل بأنفسهما، فلابد لها من مؤثر .

والمؤثر فيه لا يخلو :

إما أن يكون ما هو عليه القديم تعالى فى ذاته ،

أو ما يحصل له من مثل صفة أحدنا فى كونه معتقدا .

وإنما قلنا إن المؤثر فيه لا يخلو من أحد الأمرين، لأنه لا يحصل إلا مع كونه معتقدا ، فلا يخلو المؤثر فيه : إما أن يكون كونه معتقدا أو ما يؤثر فى كونه معتقدا .

ولا يجوز أن يكون المؤثر فيه كون القديم تعالى على مثل صفة أحدنا فى كونه معتقدا ، إذ لو كان كذلك لوجب فى هذه الصفة إذا حصلت فينا أن توجب هذا الحكم، لأن ما كان موجبا عن الصفة من الأحكام لا يفترق الحال بين أن تكون الصفة ذاتية أو معنوية .

أولا ترى أن صحة الفعل لما كانت من حكم كون الذات قادرا لم يفترق الحال بين أن تكون الصفة ذاتية أو معنوية ؟

وكذلك صحة الفعل على وجه الإحكام والاتساق لما كان من حكم كون الذات عالما لم يفترق الحال فى ذلك بين الشاهد والغائب ؟

وكذلك الحال فى كون الذات حيا ، فيما يصححه من الأحكام والصفات ؟

وقد علمنا أن هذه الصفة تحصل فينا [١٧٠ و] ،ثم لا توجب هذا الحكم .

ولا يجوز أن يكون المؤثر فيه ما هو عليه فى ذاته ، لأن ما هو عليه فى ذاته لو كان يؤثر فى هذا الحكم، كما يؤثر فى الصفة، لوجب فى المعنى الذى هو الاعتقاد أن يؤثر فى هذا الحكم بنفسه من دون شرط، كما يؤثر فى الصفة فى أحدنا ، لأن تأثير ما هو عليه القديم تعالى فيما يؤثر فيه من الصفة أو الحكم هو كتأثير المعنى لما هو عليه فيما يؤثر فيه أو لا يؤثر،[1] أن ما هو عليه لما أثر فى كونه قادرا، وفى كونه حيا من دون شرط ، كذلك القدرة والحياة أثرتا على هذا الوجه فينا .

وكذلك الحال فيما يرجع إلى هذه الصفات من الأحكام — وقد علمنا أن المعنى لا يوجب فينا هذا الحكم إلا إذا وقع على وجه .

فعُلم بهذا أن ما عليه القديم تعالى لا يؤثر فى هذا الحكم ، لأن الوقوع على وجه يستحيل فى القديم تعالى .

فإن قيل : ما أنكرتم أن ما عليه القديم تعالى ، لما كان تأثيره فى نفسه فى الصفة وفى هذا الحكم لم يجب أن يكون موقوفا على شرط، وتأثير المعنى فى هذا الحكم لما كان راجعا إلى الغير لما امتنع أن يكون موقوفا على شرط[2] ؟

---

(١) يظهر أنه سقط هناك . .

(٢) يجوز أن يكون هنا تكرار أو نقص فى النص .

قيل لكم : ما كان مؤثرا فى حكم الصفة لا فرق بين أن يكون التأثير راجعا إلى الغير أو إلى النفس فى كونه مشروطا وغير مشروط .

وعلى هـذا قال مشايخنا إن [الصفة][1] الصادرة عن النفس كالصفة الصادرة عن العلة ، والنفس لا تؤثر فى الصـفة إلا وهى موجودة ، كما أن العلة لا تؤثر فى الصفة للغير إلا وهى موجودة . فلما وجب الوجود فى أحدهما وجب فى الآخر.

فلما لم يجب اعتبار أمر زائد فى أحدهما فكذلك فى الآخر .

و بعد فإن ما هو عليه فى ذاته لو كان مؤثرا فى هـذا الحكم لكان ما هو عليـه فى ذاته بمنزلة العلم ، لأن العلم إنما يبين عما ليس بعلم بهذا الحكم .

فإن قلتم : إنه لا يجب أن يكون بصفة العلم ، لأن العلم تأثيره فى غيره ، وهذا تأثيره فى نفسه .

قيل لكم : العلم إذا تميز عن غيره لم يتميز لأجل أنه اقتضى هذا الحكم فى نفسه أو فى غيره ، بل إنمـا تميز لأجل أنه[2] اقتضى هذا الحكم ، وهـذا الحكم إذا وجب فى القديم تعالى وجب أن يكون بصفة العلم — هذا هو السؤال .

فالجواب أن يقال : الصحيح [١٧٠ ظ] أن القديم تعالى حاصل على مثـل صفة الواحد منـا فى كونه معتقدا ، وإن لم يوصف بذلك ، ولا يجب أن يكون حاصلا على مثل هذا الحكم الذى هو سكون النفس ، لأن هذا الحكم إنمـا يثبت فى الشاهد تبعا للعلم . فالقديم تعالى لمـا لم يكن عالمـا بعلم لم يجب له هذا الحكم .

هذا إن قلنـا إنه لا يحصل له هذا الحكم ، فإن قلنـا إنه يحصل له مثل هذا الحكم لمـا لزم أن يكون المؤثر فيـه ما هو عليه فى ذاته . بل لا يمتنع أن يقال إنه

---

(١) زيادة من عندنا .   (٢) أصل : لأنه .

استند إلى مثل صفة أحدنا فى كونه معتقدا ، ثم لا يجب فى كل معتقد أن يكون كذلك ، لأن هـذه الصفة فى القديم تعـالى ليست بمعنوية ، بل هى واجبة لمـا عليه القديم تعالى فى ذاته — والصفة فينا معنوية فافترقتا .

فإن قيل : الصفة إذا أثرت فى حكم من الأحكام لم يفترق الحال بين أن تكون الصفة ذاتية وبين أن تكون معنوية ، كما بينا فى صحة الفعل ونحوها .

فالجواب : أنه يجوز أن يفترق الحال فى ذلك على مثل ما نقول فى أن القديم يتأتى منه اختراع الأجسام ، والواحد منا لا يتأتى منه ذلك .

وما ذلك إلا أن كون القـديم تعالى قادرا لنفسـه ، وكون أحدنا قادرا [لصفة][1] معنوية .

وأما صحة الفعل إنما لم يجب أن تختلف ، لأنها حقيقة فى الصفة .

وإن قلنا إن المؤثر فى هذا الحكم ما هو عليه القديم تعالى فى ذاته لم يمتنع ، فإن تلك الصفة ، أعنى الصفة الذاتيـة ، كما تؤثر فى الصـفة ، كذلك لا يمتنع أن تؤثر فى الحكم .

ثم لا يجب فى نفس الاعتقاد أن يكون موجبا لهذا الحكم دون أن يكون واقعا على وجه ، لأن ذلك إنمـا يجب إذا كان الكلام فى التأثير فى الصـفة ، وهو أن ما هو عليه فى ذاته إذا أثر فى صفة من حيث [هو] شرط فكذلك وجب فى المعنى .

وأما إذا كان التأثير فى الحكم فلا يمتنع أن يختلف الحال فى ذلك .

وأما قول السائل إن هـذا يوجب أن تكون ذات البارئ بصفة العلم ، فإنه لا يصح ، لأنه إنمـا يجب أن لو كان تأثيرهما يرجـع إلى شىء واحد ، كأن يرجع تأثيرهما إلى أنفسهما أو إلى غيرهما .

---

(١) زيادة من عندنا .

وأما إذا كان تأثير أحدهما يرجع إلى النفس [١٧١ و] وتأثير الآخر يرجع إلى الغير ، فلا يجب أن يكونا مثلين وأن تكون صفة أحدهما مثل صفة صاحبه.

وأما ما ذكره السائل أخيرا بأن ما كان مؤثرا فى شيء، حكما كان أو صفة ، سواء كان فى نفسه أو فى غيره ، فإنه لا يفترق الحال فى ذلك بين أن يكون مشروطا أو غير مشروط، فسواء فى نفسه أو فى غيره، فإنه لا يصح، لأنه لا يمتنع أن يفترق الحال فى ذلك ، فيعتبر فى أحد الموضعين من الشرط ما لا يعتبر عند الآخر.

أو لا ترى أن ما هو عليه تعالى فى نفسه فإنه لا يؤثر فى كونه عالما، إلا أن يكون حيا، والعلم إذا أوجب الحكم للغير إنما يوجب الحكم أيضا لما هو عليه فى ذاته ، فإنه لا يجب أن يكون حيا ؛ فافترقا من هذا الوجه ؟ فبطل قوله إن ما كان مشروطا لا يختلف .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الفعل المحكم فى الشاهد إنما يدل على كون فاعله عالما، لأجل أنه يكون محكما إذا طابق ما وقعت عليه المواضعة كالكتابة والكلام ونحو ذلك . فالواحد منا لأجل أنه يكون عالما بما وقعت عليه المواضعة من حروف الكلام وحروف الكتابة وجب أن يقال فى الفعل المحكم إنه يدل على كون فاعله عالما .

فإذا كانت(١) دلالته فى الشاهد من هذا(٢) .

وقد علمنا أن القديم تعالى يوجد ما يوجده من دون أن يقال : إنه يوقعه على ما وقعت عليه المواضعة بينه وبين غيره ، فلا يجب أن يكون عالما .

---

(١) أصل : كان .

(٢) إما أن يكون قد سقط كلام هنا ، أو تكون كلمة فإذا : فإذن .

وبعـد فإن الموجد للكتابة والموجد للكلام فى ابتداء الأمر فى حكم المُبخت[1] فيما يصـوره من الحروف[2] ، فلا يكون عالمـا بكنه ذلك . فحيث ما وقـع مطابقا للمواضعة بينه و بين غيره يكون محكما . وقـد يقع عليه الفعل المحكم من قِبل[3] لا يكون عالمـا به ، وإنمـا كان فى حكم المبخت[4] .

فالجواب أن ما ذكرته من أن الفعل المحكم لمـا دل فى الشاهد على كون فاعله عالمـا لأجل أنه وقع محكما مع تعذره على غيره لا لوقوع المواضعة عليه ، بدليـل أن الفعل المحكم إذا وقع من أحدهما مع تعـذره على غيره دل ، سواء قدرنا هناك [١٧١ظ] مواضعة أو لم يكن ، وإذا لم يقع محكما من أحدهما مع تعذره على الآخر لم يدل ، وإن كان هناك [مواضعة[5]] .

يبين ذلك أن المواضعة قد تقع على ما لا يتبين فيه الإحكام كالحركة والحرف الواحد ، فعلم أن العبرة بوقوعه على وجه الإحكام من أحدهما مع تعذره على الآخر فقط دون المواضعة ، فلا معنى بأن تضم المواضعة إلى ذلك إذ لا تأثير لهـا ، فضم ما لا تأثير له إلى ما له تأثير فـلا حكم له ، ويكون وجـوده وعدمه بمنزلة ، فيكون سبيله سبيل من يقول بأن الجوهر يكون متحركا لوجود الحركة ولوجود الجوهر . فكما أن هذا لا يصح فكذلك ما ذكره السائل .

---

(١) هكذا الأصل بالنقط والشكل .

(٢) هكذا الأصل ، ويجوز أن تكون الكلمة : الحرف .

(٣) الشكل من عندنا ، ولعل المقصود هو الجهة .

(٤) الكلمة غير منقوطة هنا .

(٥) يظهر أن كلاما سقط هنا .

وأما ما ذكره السائل ثانيا فغلط ، لأن من أراد أن يواضع مع غيره لابد من أن يكون عالما بحروف الكتابة وبحروف الخبر، حتى لو لم يكن عالما بذلك لما تأتت منه المواضعة .

يبين ذلك أنه لو كان التبخيت[1] كافيا فى هذا الباب لكان يجب فى الواحد منا إذا شاهد الكتابة فى أول وهلة أو سمع الكلام فى أول وهلة أن يمكنه الإتيان بالكتابة وبالكلام ، لأن التبخيت[1] قد يحصل فى أول وهلة . فلما لم يكن ذلك واحتاج إلى تكرر المشاهدة علم أنه إنما احتيج إلى ذلك لاستقرار العلم وأن التبخيت[1] لا يكون كافيا فى ذلك .

فإن قيل : فما ليس بمحكم من الأفعال يجب أن يدل على أن فاعله ليس بعالم ، إن دل المحكم على أن فاعله عالما ،

قيل له : ليس الأمر كذلك ، لأن ما ليس بمحكم لا يختص بحكم زائد على الحدوث ، فلا يدل على أمر سوى كونه قادرا .

فإن قيل : فهل فى الأفعال ما يدل على كون فاعله جاهلا أو ليس بعالم ؟

قيل له : ليس فى الأفعال ذلك ، لأن ما يمكن أن يقال فى ذلك ليس إلا وقوع الفعل مشوشا ، وذلك قد يصح وقوعه من العالم كما يصح وقوعه من الجاهل ، فلا يمكن أن يستدل به على كون فاعله جاهلا .

فإن قيل : فهل يمكن أن يستدل بشىء على أن أحدنا جاهل وليس بعالم من دون طريقة الفعل ؟

قيل له : نعم ، وذلك بأن يدعى إلى فعل أمر من الأمور من الكتابة ونحوها وضمن له من النفع ما لو كان قادرا على ذلك لكان يكون فى حكم الملجأ إلى فعله ، فمتى لم يفعل علم أنه إنما لم يفعل لكونه جاهلا بذلك .

(١) هكذا التنقيط فى الأصل .

فإن قيل : الإحكام والاتساق إنما يظهران فى التأليف دون أعيان الجواهر والأعراض ، ولو خلينا والعقل [١٧٢ و] لجوزنا أن يكون تصوير الإنسان من بعض القادرين، وإن كان أصل الجواهر وما يحتاج الحى فى كونه حيا إليه من جهة القديم تعالى؛ فأين يمكن أن يقال إن القديم تعالى عالم ؟

فالجواب : أن ذلك الحى القادر لا بد ، إذا كان جسما ، أن يكون قادرا بقدرة ، ولا بد من أن يكون آلة مبنية بنية مخصوصة يتأتى منه بها ذلك التصوير دون غيره من القادرين . ولابد فى تلك الآلة أن يكون خالقها هو الله تعالى — فيجب أن يكون عالما بها .

وبعد فإن الحى فى كونه حيا يحتاج إلى قدر من الجواهر وقدر من اليبوسة وقدر من الحياة والقدرة . ومعلوم أن الأحوال الحيوانيات[1] تختلف فى حال البُنى . فمن يخلق هذه الأشياء على هذه المقادير لابد من أن يكون عالما بها . وقد سلم السائل أن أصول[2] الحيوانات وما تحتاج إليه فى البُنى فإنه من قبله .

فإن قيل : كيف يصح قولكم بأن الفعل المحكم يدل على كون فاعله عالما، وقد علمنا أن الصبي يكتب على ما ينقط له المعلم ، وكذلك الخباز لو ألقى لوحا منقوشا على دقيق حصل هناك كتابة ، وهو غير عالم به ؟

قيل له : هذا لايلزم لأنا قلنا : على سبيل الابتداء، لا على سبيل الاحتذاء . وهذا الذى ذكره السائل وقع على سبيل الاحتذاء .

وبعد فإنا قلنا : لا يتأتى من كل قادر — وقد علمنا أن ماذكره السائل يتأتى من كل قادر .

---

(١) هكذا الأصل .   (٢) هكذا الأصل ، ويجوز أن تكون الكلمة تحريفا من : أحوال .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الفاعل يجب أن يكون عالما بكيفية ترتيب الأفعال بعضها على بعض أو فى حكم العالم بذلك بأن يكون ظانا أو معتقدا لتفاصيل ذلك ، فإذا ظن الأفعال المحكمة على ترتيبها وتفصيلها أو اعتقد كذلك اعتقادا ليس بعلم ثم فعل ما يطابق ظنه واعتقاده فلابد من أن يقع ذلك محكما ، فكان يجب أن يكون كونه معتقدا وظانا فى تصحيح المحكم من الأفعال لكونه عالما سواء ، فلا يجب فى الفعل المحكم [١٧٢ ظ] أن يدل على كونه عالما ، وإنما يدل على بعض هذه الوجوه ؟

قيل له : لو كان المصحح لذلك إنما هو كونه معتقدا أو ظانا ، وقد علمنا أن الاعتقاد جنس الفعل يتأتى من كل قادر ، فكان يجب أن يفعل أحدنا تلك الاعتقادات ، فيفعل بها الأفعال المحكمة — وقد علمنا خلاف ذلك .

فإن قيل : هذا منقلب عليكم أيضا ؛ فإن لقائل أن يقول إن الاعتقاد إذا كان جنس الفعل فلِمَ لا يجوز فى أحدنا أن يفعل مثل تلك الاعتقادات حتى يفعل بها الأفعال المحكمة ؛ بل كان يجب أن تتأتى منه تلك الاعتقادات لكى يفعل بها الأفعال المحكمة ، لأن الاعتقاد جنس الفعل ، فيكفى فيه مجرد كونه قادرا ؟

قيل له : هذا لا يلزمنا ، لأنا نقول إن الاعتقادات على هذا الوجه بمنزلة المحكم من الأفعال فلا تتأتى ممن ليس بعالم بها .

وليس كذلك على مذهبك ، فإن على مذهبك العلم ليس بشرط فى الإتيان بالمحكم من الأحكام[1] ، ولا بما هو فى حكم المحكم ، فكان يجب أن يفعل تلك الاعتقادات ثم يفعل على مقتضاها الأفعال المحكمة — وقد علمنا خلاف ذلك .

---

(١) هكذا الأصل . ولعل الكلمة محرفة عن : الأفعال .

لأن له أن يقـول إن تلك الاعتقادات على ذلك الوجه بمنزلة الأفعال المحكمة ، فيحتاج إلى أن يكون فى حكم العالم بها ، وهـو أن يكون ظانا لهـا أو معتقدا ؛ ولم يحصل ذلك منه ، فلهذا لايتأتى .

وبعد : فإن أحدنا قد يحصل له الظن فى أول مايمارس الكتابة ، فكان يجب أن تتأتى منه الكتابة أن لو كان الظن كافيا فى هذا الباب .

فإن قيل : إنمـا لا يتأتى ذلك ، لأنه قد ينتقل عن ذلك الظن إلى ظن آخر وعن ذلك الاعتقاد إلى اعتقاد آخر ، فلهذا لا يتأتى .

قيل له : يجوز أن يبقى على ذلك أوقاتا كثيرة . فكان يجب أن تتأتى فيها تلك الكتابة — وقد علمنا خلاف ذلك .

وبعد : فإنا نعلم أن أحدنا إذا كان يتأتى منه الخط والكتابة كخط ابن مقلة وقت الصبح ، فلما كان وقت الضحوة كان لا يتأتى منه ذلك وذهب عن[1] ذلك بالكلية ، قدح ذلك فى كمال عقله ، والذى يقدح فى كمال العقل إنمـا هو ذهاب العلم [١٧٣و] لا الظن ، لأن الذى يرجع به إلى كمال العقل إنمـا هو علوم مخصوصة .

هذا يقتضى أن الكتابة لاتتأتى إلا من العالم دون الظان ، إذ لو كان المصحح لها الظن لم يكن ذهابه عن إمكان فعله لها قادحا فى كمال عقله ؛ إذ الظن ليس بشرط فى كمال العقل .

فإن قيل : كيف يمكنكم أن تقولوا ذلك ، وعندكم أن العلم بالصنايع والحرف ليس من جملة كمال العقل ؟

---

(١) هكذا الأصل ويجوز أن يكون هنا تحريف عن : عينه .

قيل له : إنه، وإن كان كذلك، فالذهاب عما علمه من ذلك جملة فى وقت يسير فإنه يقدح فى كمال العقل، كما أن الذهاب عما يجرى مجرى الأمور العظام فإنه يقدح فى كمال العقل، إذا كان ذلك فى مدة يسيرة .

فإن قيل : كيف يصح قولكم بهذا ، وقد علمنا أن المرجع بالخوف(١) إنما هو إلى الظن المخصوص ، ومع ذلك فإنكم تقولون إن العاقل فى ابتداء كمال العقل لا يجوز أن يخلو عنه، فقد شرطتموه فى كمال العقل ؟

فالجواب : نحن لا نقول إن ذلك يكون شرطا فى كمال العقل ، ولكن نقول إن العاقل إذا كان هناك أمارة صحيحة لا بد أن يفعلها لأن كمال عقله يقتضى ذلك، حتى إنه لو لم يفعل ذلك مثلا لم يكن مكلفا بالنظر ، وان كان(٢) كان كامل العقل حتى إن الله تعالى لو أراد تكليفه والحال هذه لما حسن تكليفه والحال هذه .

وأما إذا تغيرت الأمارة ولم تكن قوية(٣) فإنه يجوز أن يخرج عن الخوف ، ولا يقدح [ذلك] فى شىء من كمال عقله .

وكيف يصح أن يقال إن الخوف من جملة كمال العقل ، ونحن نجعله شرطا فى حسن التكليف بالنظر ، والتكليف إنما يتوجه على العاقل ، ولكن بشرط أن يكون خائفا من ترك ما قد كلف فعله .

فإن قيل : المحكم من الفعل إذا دل على كون(٤) فاعله عالما يدل على كونه عالما من قبل الإيقاع أو فى حال الإيقاع ؟

---

(١) المقصود هو خوف البالغ العاقل من المسئولية عما يوجبه عليه عقله من ضرورة التفكير والنظر لكى يعرف الله ويشكره ... الخ، على حسب رأى المعتزلة .

(٢) فى الأصل هذا التكرار : وقد ابقيناه . (٣) أصل : قوته .

(٤) أصل : كونه .

قيل له : إنه يدل على كون عالما فى الحال وفيما قبل الإيقاع .

أما قبل الإيقاع فلا بد من أن يكون عالما حتى يتأتى منه الإيقاع وإلّا عاد على وجه الإحكام والترتيب بالنقض .

وأما فى حال الوقوع فلا بد أن يكون [١٧٣ ظ] عالما أيضا ، لأن كونه عالما كالجهة فى وقوع الفعل على وجه الإحكام . وما كان كالجهة لا بد من أن يكون مقارنا ، كما نقول فى الإرادة والكراهة .

يبين ذلك أن الفعل المحكم إذا جاز أن يقع فيكون محكما وجاز أن يقع ولا يكون محكما ، فلابد من أمر يختص به حتى يقع محكما ، وليس [ذلك[1]] إلا كونه عالما ، فيكون لكونه عالما حالتان :

إحداهما : ترجع إلى أنه مصحح لوقوع الفعل على وجه الإحكام والاتساق ، وهو فى هذا الباب كالقدرة التى تصحح وقوع الفعل ،

والثانية : ترجع إلى أنه جهة فى الفعل ، فيكون من هذه الوجوه كأنه الإرادة .

فإن قيل : ما أنكرتم أن القادر على ايجاد الشىء كما يتقدم كونه قادرا على إيجاده فقد يجب أن يقارن أيضا ، لأن ماله ولأجله قلتم فى كونه عالما إنه يجب أن يكون مقارنا ، حاصل ها هنا ؟

بيان ذلك أن الفعل المحكم ، كما يجوز أن يقع فى حال مايقع فيكون محكما ، ويجوز أن يقع فلا يكون محكما ، فإذا وقع محكما فلا بد من وجه لأجله وقع محكما ، فكذلك مجرد الفعل فى الثانى يجوز أن يقع ويجوز أن لا يقع ؛ فإذا وقع فلابد أن يكون الوقوع لأمر يؤثر — وليس ذلك إلا كونه قادرا .

(١) زيادة من عندنا .

ويجب من هـذا الوجه أن يكون كونه قادرا متقدما ومقارنا ، فإذا لم يجب ذلك فى كونه قادرا ، فكذلك فى كونه عالمـا .

فالجواب أن المحكم له بكونه[1] محكما حكم زائد على حدوثه . فإذا كان له حكم زائد على حدوثه فلا يقع على ذلك الحكم إلا بوجه يؤثر فيه ، فما يؤثر فيه من الوجوه لا بد أن يقارنه ، كما نقول فى وجوه القبح والحسن والوجوب والندب ، إنها لا بدّ من أن تكون مقارنة لهذه الأحكام لأنها كالعلل فيها .

وليس كذلك الحدوث ، فإنه مجرد الصفة ، وليس هناك حكم زائد ، ولا يحتاج إلى أمر زائد على كونه قادرا .

وإذا قد ثبت أن تأثير كونه قادرا إنما هو على سبيل التصحيح ، فلا يجب أن يقارن ، ويكون حال وجود الفعل [١٧٤ و] حال الغيبة عن القدرة ؛ فإن لم يكن هناك منع فى حال الوقوع وقـع ، وإلا قدح فى كونه قادرا . وإن كان هناك منع لم يقع ، ويعتبر زوال المنع فى حال الوقوع .

وبعد فإن كون الذات قادرا على الشيء لا يتعـلق به إلا على وجه واحد ، وهو الإيجاد والإحداث .

فإذا كان كذلك يجب أن لا يتعلق فى حالة الوجـود ، لأن إيجاد الموجود محـال .

وليس كذلك كونه عالمـا ، فإنه يتعلق بالشيء على ما هو ، ويستوى فى ذلك الموجود والمعدوم .

وإذا ثبت ذلك وثبت أنه جهة للفعل فلا بدّ من أن يقارن كسائر الوجوه ، اعتبارا بالعلل .

---

(١) أصل : بكون .

فإن قيل : إن المؤثر فى وقوع الفعل محكما ما هو ؟ والذى هو شرط ما هو ؟ أتقـولون[1] إن كونه قادرا مؤثر ، وكونه عالمـا شرط ، أو تقـولون إن المؤثر كونه عالمـا وكونه قادرا شرط ، أوتقولون إنهما جميعا مؤثران ؟

قيل له : إن المؤثر إنمـا هو كونه قادرا ، وكونه عالمـا شرط .

فإن قيل : إذا كان كونه عالمـا شرطا ، وكان الأصـل فى ذلك إنما هو كونه قادرا ، ثم جاز أن الأصل لايحصل مع أنه الأصل فى ذلك الوقوع فلأن لايجب أن يحصل كونه عالمـا الذى هو شرط ، أولى ؛ لأن تأثير الشرط أبدا يجب أن يكون دون تأثير المؤثر ، إذ المؤثر أصل والشرط تبع .

فالجواب : أن كونه قادرا أصل ، ولكن كونه عالمـا كما هو شرط فى تصحيح كونه قادرا ، لوقوع الفعل على وجه الإحكام والاتساق ، فهو شرط أيضا فى تأثير القادر الذى هو الوقوع والوجود ؛ فمن حيث أنه شرط فى تصحيح القادر لإيقاعه يجب أن يقارن كونه قادرا ، من حيث أنه شرط فى الفعل ، من حيث أنه كالجهة يجب أن تقارن — هذا هو الكلام فى هذه الدلالة .

دليل آخر على أن الله تعالى عالم : ماقد ثبت من أن الله تعالى يخلق أشياء مخصوصة فى أوقات مخصوصـة وفى أماكن مخصوصة ، فيخلق الثمـار فى أوقاتها والزروع فى أوقاتها والأولاد فى أوقاتها [١٧٤ ظ] ، بحيث لايقع فى ذلك تقديم وتأخير على وجه الإفراط ؛ ثم يخلق كل جنس من جنس مخصوص ، حيوانا كان أو ثمارا ، لأنه يخلق الإنسان من الإنسان ، والبهائم من البهائم ، وكان كل جنس من جنسه ؛ وكذلك يخـلق الرمانة من شجرة الرمان ، والعنب من الكرم ، والتفاحة من شجـرها إلى غير ذلك .

---

(١) أصل : أو تقولون .

فلا بد من أن يكون عالما بذلك ، إذ لو لم يكن عالما بذلك لما تأتى ذلك على هذا الترتيب ويكون سبيل ذلك سبيل أحدنا إذا كان يؤدى الصلوات فى أوقاتها ، بحيث لا يقع فى ذلك تقديم وتأخير دل على كونه عالما بأوقاتها ؛ وما ذكرناه من الأسئلة على الدلالة الأولى يمكن إيرادها هاهنا — والجواب عنها ماقد تقدم .

ويمكن أن تخصص هذه الدلالة بسؤال الظن والاعتقاد الذى ليس بعلم ، فيقال : قد علمنا أنه تعالى لا يجرى خلق هذه الاشياء على وتيرة ، بحيث نقطع أنه لا يقع فى ذلك تقديم وتأخير ، بل لا بد من وقوع ذلك وإن كان يسيرا ، وذلك ما نعلمه ضرورة .

لأنا نعلم أن إدراك الثمار ونتاج الفصلان لا يكون مقدرا بوقت لا تدخل فيه الزيادة والنقصان ، لابد من جواز ذلك ، بل نقطع فى كثير من ذلك بالتجربة والاختبار .

وكذلك حال المؤذن ، كيف ونحن نعلم أن المؤذن إنما يعمل على غالب ظنه ، لأنه لا يمكن القطع أن هذا الوقت الذى هو يؤذن فيه اليوم هو الوقت الذى أذن فيه أمس ، كيف يمكن القطع فى ذلك ، والأيام تزيد وتنقص ؟

فإذن لم يبق فى ذلك إلا غالب الظن والاعتقاد .

ويمكن أن يجاب عن هذا بأن يقال : إن أحدنا إذا أذن فى اليوم الأول ، ثم أذن فى اليوم الثانى والثالث فى مثل ذلك الوقت أو قريب منه ، فإنه عالم على سبيل الجملة أنه إنما أذن فى اليوم الأول فى هذه السويعات المتقاربة ، فيحصل له العلم جملة ، وإنما لا يحصل له العلم تفصيلا إن لم يحصل .

فكان يجب أن يقال أيضا فى القديم تعالى مثل ذلك ، فإذا أثبتوا ذلك فقد أثبتوا كونه عالما على سبيل الجملة .

ثم تبين بعد ذلك أن هـذه الصفة لا يجوز فيـه تعالى أن تكون متعلقة بالجملة فقط ، بل لا بد من أن تتعلق مفصلا بدليل آخر [١٧٥ و]

دليل آخر ، وهو الدليل الثالث على أنه تعالى عالم : ما قد علمنا أن أحدنا يعلم ما قد وقع منه من الأفعال المحكمة كالصنائع والحرف ؛ وقد علم أنه عالم بعلم ، وعلم أن ذلك العلم ليس من قِبله ولا من قِبل غيره من القادرين بقدر ، فيجب أن يكون من قِبل الله تعالى .

ثم قد ثبت أن العلم إنما هو اعتقاد واقع على وجه وثبت أنه إذا كان من جهة القديم تعـالى فلا يكون الوجه إلا وقوعه من فعل العالم المعتقد ، وذلك ينبئ عن كونه عالمـا .

فإن قيل : فهل يمكن أن يستدل على ذلك من حيث أن يستدل على أن أحدنا عالم[1] بالفعل المحكم ؟ فإن أمكن ذلك من حيث أن يستدل على أن أحدنا عالم بالفعل المحكم فبينوا ذلك ! وإن لم يمكن ذلك إلا بعد أن يستدل أحدنا على كونه عالمـا بالفعل المحكم ، فإذا استدل بذلك على كونه عالمـا فقد علم أيضا كون القديم تعالى عالمـا بحصول الأفعال المحكمة من جهته فالاستدلال بهذه الطريقة ، والحال هذه ، يكون عبثا .

قيل له : الواحد منا يعلم من نفسه أنه عالم بكثير من الأشياء ، وذلك لأنه يجد من نفسـه أنه معتقد ؛ ثم إذا رجع إلى نفسـه يجد من كونه معتقـدا أنه ساكن النفس ، ثم يمكنه أن يعلم أنه عالم بعلم لأنه حصل ذلك بعد أن لم يكن ويعلم أن ذلك لا يكون من قبله ولا من قبل غيره من القادرين بالقدر .

---

(١) أصل : عالما .

فإذا كان كذلك يمكن الاستدلال على أن الله تعالى بهذه الصفة على الوجه الذى بيناه .

فإن قيل : فما قولكم فى كون القديم تعالى عالما بكل معلوم ، أصفة واحدة أو صفات كثيرة ، فيكون فى كل معلوم صفة زائدة ؟ وكذلك فى كونه قادرا على مقدورات ، صفة واحدة أو صفات كثيرة ؟

قيل له : إن القديم تعالى له بكونه عالما بجميع (١) المعلومات صفة واحدة ، وكذلك [له] بكونه قادرا على جميع مقدوراته صفة واحدة .

فإن قيل : فما دليلكم على ذلك ؟

قيل له : قد ذكر فى هذا الباب وجوه :

أولها وهو أن كون القديم عالما بجميع المعلومات مقصورة (٢) على الذات لما هى عليه ، وكذلك كونه قادرا [١٧٥ ظ] على جميع المقدورات مقصورة على الذات لما هى عليه .

فلما كان كل واحد من هذين القبيلين من الصفات مقصورا على الذات لما هى عليه ، ومعلوم أن الذات مع ما هى عليه من الصفة الذاتية واحدة ، فكذلك ما كانت مقصورة عليه يجب أن تكون واحدة (٣) ، وإن كان لها عن المقتضاة أحكام كثيرة .

هذا كما أن القدرة لما كانت إنما توجب الحكم للغير لما هى عليه كانت الصفة الصادرة عنها واحدة ، وكذلك العلم لما كان إيجابه (٤) الصفة للغير لما هى عليه لم تكن الصفة الموجبة عنه إلا واحدة .

(١) أصل : بجمع .   (٢) هكذا الأصل ، هنا وفيما يلى ، وقد ابقيناه ، لأن المقصود : صفة .

(٣) أى صفة واحدة .   (٤) أصل : ايحاب .

فإن كانت[1] الصفة الموجبة عن القدرة ، وهو كون الذات قادراً ، يتعلق بمقدورات لا تتناهى — فكذلك فى مسألتنا .

فما هو عليه القديم تعالى لما كان مؤثرا فى هذه الصفة ، وهى كونه عالما ، فكذلك [كونه[2]] قادرا وجب فى كونه عالما بجميع المعلومات أن تكون واحدة[3] ، وكذلك كونه قادرا على جميع المقدورات وجب أن تكون واحدة[3] .

فإن قيل : ما أنكرتم أن العلم والقدرة إنما وجب فيهما ذلك ، لأن تأثيرهما يرجع إلى غيرهما ، فجاز أن يكون تأثير كل واحدة منهما فى صفة واحدة . وليس كذلك ما هو عليه ، فإن تأثيره فى نفسه ؛ فجاز أن يؤثر فى صفات كثيرة ، ولهذا يؤثر فى صفات مختلفة ، نحو كونه قادرا عالما حيا موجودا ؟

فالجواب أن المؤثر إذا كان واحدا ، وكان تأثيره لما هو عليه فى ذاته ، لا يفترق الحال بين أن يكون تأثيره فى نفسه أو فى غيره ، فإنه يجب أن يكون واحدا .

أولا ترى أن كون الذات جوهرا لما كان تأثيره فى غيره لما هو عليه فى ذاته وكان فى نفسه كان غيره واحدا[4] ، لا يدخل فيه التزايد ، وإن كان له أحكام ، فكذلك فيما قلناه ؟

وأما ما ذكره السائل من أن ما هو عليه فى ذاته يؤثر فى أوصاف مختلفة نحو كونه قادرا حيا عالما موجودا ، فسنبين الجواب عنه إن شاء الله .

وقد قيل فى الدلالة على ما ذكرناه : قد علمنا أن القدرة التى تعلقت بمقدورات كثيرة فإن صفتها [١٧٦ و] التى لها ولأجلها تتعلق بهذه المقدورات صفة واحدة ، لما كان المؤثر فيها واحدا ، وهو ما عليه القدرة فى نفسها — كذلك ما ذكرناه .

---

(١) أصل : كان .
(٢) زيادة للايضاح .
(٣) أى صفة واحدة .
(٤) هكذا العبارة .

وهــذا وما تقدم متقاربان[1]، وإنمـا يفترقان من حيث أن فى الأول قيل : إن ما هوعليه فى أنه يؤثر فى صفة كونه عالمـا أو فى صفة كونه قادرا، فيجب فى كل واحدةمن هذه الصفات أن تستند إلى ما عليه القديم تعالى فى ذاته وأن لا تتزايد، وإن كان لكل واحدة من الصفات أحكام، كما أن العلة لا تؤثر فى المعـلول إلا ليحصل على صفة واحدة — كذلك ماذكرناه، لأن تأثير كل واحد منهما لمـا هو عليه فى ذاته ؛

وفى الثانى قيل : فكما أن المقتضى فى القدرة لايؤثر إلا فى واحد، وهو مقتضى عما هو عليه فى ذاته ، وإن كانت لتلك الصـفة أحكام كثيرة ، فكذلك يجب فيما عليه القديم تعالى لا يجب أن يتزايد ما يقتضيه .

وقـد قيل إن الصفات لا تتزايد إلا بتزايد شروطها أو المؤثر فيها ؛ وأما إذا لم تكن كذلك فلا يجوز فى الذات أن تحصل على صفتين مختلفتين أو مثلين .

إلا أن هذا ينتقض بمـا عليه القـديم تعالى ، فإنه لا يتزايد ، ومع ذلك يؤثر فى صفات مختلفة .

وكذلك له أن يقول : إن القدرة يجب أن يكون لها بكل متعلق صفة ، فمتى قلنا : هذه الصفات يجب أن تكون مقتضاة عن صفة الذات، فالمقتضى إذا كان واحدا وجب فى المقتضى أيضا أن يكون كذلك، انتقض بمـا عليه القديم تعالى، فإن المقتضى واحد ويؤثر فى صفات مختلفة .

وقد قيل إن إثبات الصفة بلا طريق اليها يؤدى إلى فتح باب الجهالات ؛ وهذا هو حكم ما نحن فيه ، فإنه يمكن أن تستند صحة إيجاد كل مقدور إلى صفة زائدة، فاسنادها إلى صفة أخرى إثبات لمـا [لا][2] طريق إليه .

(١) أصل متقاربين .

(٢) زيادة من عندنا .

لأن لقائل أن يقول : هب أن الدلالة لم تدل على إثبات هذه الصفات أو ليس أنها لما لم تدل على إثباتها لم تدل أيضا على نفيها، فيجب أن يقف القولان موقفا واحدا وأن لا نقطع على واحد منهما ؟

وليس كذلك إثبات صفة للذات لا طريق إليها ، فإن ذلك إثبات [١٧٦ ظ] ما لا يعقل .

وليس كذلك ما ذكره المستدل، لأن ذلك بمنزلة أن يحصل أحدنا على صفات كثيرة بكونه معتقدا وبكونه مريدا، بأن يفعل اعتقادات كثيرة فى شىء [واحد][1] أو إرادات كثيرة فى شىء واحد ؛ و إن لم يكن هناك طريق إلى إثبات هذه الصفات فيه، فكذلك هاهنا .

والاعتماد على ما بدأنا بذكره من الأدلة، وهو أن كونه عالما بجميع المعلومات لما استند إلى ما هو عليه فى ذاته، وكان ما هو عليه مؤثرا فيه، وجب أن يكون واحدا؛ كما قلنا فى الصفة الثابتة للعلة التى هى مقتضاة عن صفة الذات، وكما قلنا فى الصفة الموجبة للغير عن العلة ؛ فإن كل واحدة[2] منهما لم يدخل فيهما التزايد، لاستناد كل واحدة منهما إلى ما هو عليه فى ذاته — فكذلك فيما ذكرناه .

فإن قيل: ما أنكرتم أن القديم تعالى له بكونه عالما بمعلومات مفصلة صفات مختلفة، اعتبارا بالواحد منا إذا كان عالما بمعلومات مفصلة، فإنه تكون له بذلك صفات مختلفة. فالصفات إذا اختلفت أو تماثلت أو تضادت إنما تكون لأمر يرجع إليها ، فلا يختلف اختلاف الموصوفين بها .

---

(١) زيادة من عندنا .

(٢) أصل : واحد .

فإذا وجب اختلاف هذه الصفات فى الشاهد فكذلك فى الغائب، فبطل قولكم بأن القديم تعالى صفته بكونه عالما بمعلومات أجمع صفة واحدة .

وبعد : فإن اختلاف الأحكام يدل على اختلاف الصفات ، لأنها هى التى يتوصل بها إلى إثبات الصفات ؛ فكما أن ثبوت الحكم يدل على ثبوت الصفة فاختلاف لأحكام وتماثلها يجب أن يدل على اختلاف الصفات وتماثلها ، وإلا عاد بالنقض على كونها طرقا إلى الصفات .

ومعلوم بأن صحة إيجاد الكتابة الحسنة وصحة إيجاد الصناعة وصحة إيجاد النجارة أحكام مختلفة ، فكان يجب أن تدل على أحوال مختلفة .

فإذا دلت هى على أحوال مختلفة لم يفترق الحال بين الشاهد والغائب ، لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهدا وغائبا .

فلئن جاز أن يقال فى هذه الأحكام إنها مع اختلافها لا تدل على أحوال مختلفة كان للخصم أن يقول : فلم لا يجوز أن يقال إن للقديم تعالى حالا بكونه عالما وبكونه قادرا حيا موجودا ، حالة واحدة ، وإن كانت أحكامهما مختلفة ؛ فإن اختلاف الأحكام لا يدل على اختلاف الصفات ، إذ لا فرق بين الموضعين .

وبعد فإن كون الذات [١٧٧ و] عالما بحال الشىء يترتب على كونه عالما بذات ذلك الشىء . فالقديم تعالى إذا كان عالما بحال الشىء وبذاته يجب أن يكون له فى ذلك صفتان مختلفتان ، لأن الصفة لا تترتب على نفسها .

وبعد فإن الصفة التى تتعلق لا شك أنها مخالفة لما لا تتعلق ؛ فالقديم تعالى إذا كان عالما بذاته وبصفاته ، وكان لكونه عالما بذلك متعلق ، وإذا كان عالما بأن لا ثانى له ، لا يكون لهذه الصفة متعلق ، فلا بد من أن يكون حاصلا على صفتين مختلفين .

وبعد فإنه يقال لكم: فلم قلتم إن القديم تعالى له بكونه عالما قادرا حيا موجودا أحوال مختلفة ؟ .

فإن قلتم : لأن أحدنا له بكونه عالما قادرا حيا موجودا أحوال مختلفة، وإذا وجب ذلك فينا وجب فى القديم تعالى ؛ لأن الصفات إذا اختلفت إنما تختلف لأمر يرجع إليها، فلا تفترق باختلاف الموصوفين بها — فإذا قلتم هذا .

قيل لكم : فيجب على هذا أن تقولوا بأن القديم تعالى له بكونه عالما بمعلومات مفصلة أحوال مختلفة، كما يجب ذلك فينا، وإلا لم يجب فى القديم تعالى أن تكون له أحوال مختلفة بكونه عالما قادرا موجودا .

فإن قلتم : إنما وجب ذلك، لأن ما يدل على كل واحدة من هذه الصفات غير ما يدل على الأخرى، فما يدل على كون الذات قادرا إنما هو صحة الفعل وما يدل على كونه عالما إنما هو صحة الفعل على وجه الإحكام والاتساق ، وما يدل على كونه حيا إنما هو صحة أن يعلم ويقدر ؛ فاذا كانت هذه الأشياء أدلة على هذه الأحوال المختلفة فى الشاهد وجب فى الغائب كذلك، لأن الاستدلال بطرق الأدلة لا يختلف شاهدا وغائبا .

فإذا قلتم هذا ففى الشاهد صحة الكتابة تدل على غير ما تدل [عليه](1) صحة النجارة، وصحة النجارة تدل على غير ما تدل صحة الصياغة ؛ فيجب أن نحكم بأن مدلول هذه الأحكام أحوال مختلفة وأنها إذا اختلفت وجب أن يكون الغائب والشاهد فيه سواء .

يبين ذلك أن ماله ولأجله أمكن أن يقال فى صحة الكتابة الحسنة أن تدل على كون فاعلها عالما، حاصل فى الصياغة مع الكتابة . لأنا كما نقول : إنا وجدنا

(١) زيادة لإكمال العبارة.

قادرين: أحدهما تتأتى منه الكتابة على [١٧٧ظ] وجه الحسن، والآخر لا يتأتى منه ذلك، فلا بد أن يكون من يتأتى منه ذلك مختصا بأمر لا يختص به الآخر، وذلك يقتضى كونه عالما . فإنه يمكن أن يقال أيضا إنهما يشتركان فى الكتابة ثم أحدهما يختص بالصياغة، فلا بد من من أن يكون اختصاصه بها لأمر من الأمور لا يختص به الآخر، وإلا لم يكن بأن تتأتى منه الصياغة دون صاحبه أولى من خلافه، فكان يجب أن يكون له حالة فى تلك كما وجب فى الأول .

فإن قلتم : إن هذه الأحكام إنما تعلقت فى الشاهد على أحوال مختلفة لاستناد هذه الأحوال إلى معان(١) مختلفة ، ولم يثبت مثل ذلك فى الغائب .

قيل لكم : فقولوا أيضا إن كون أحدنا عالما قادرا حيا، وإن اختلف فى الشاهد، لا يجب ذلك فى الغائب ، لأنه ليس هناك معان(١) .

فإن قلتم : إن كون الذات عالما يتعلق بالشيء على ما هو به وكونه قادرا يتعلق به على الإيجاد والإحداث، وكونه حيا وموجودا مما لا يتعلق، فيجب أن تكون مختلفة .

قيل لكم : يلزم على هذا أن تقولوا إن كون القديم عالما بأن لا ثانى له وكونه عالما بذاته وبصفاته، أن يكونا صفتين إحداهما(٢) تتعلق والأخرى لا تتعلق، فكما أن هذا لا يلزم فكذلك ما ذكرتم . فان صح ما ذكرتم فكذلك ما ألزمناكم، وأما الفصل بينهما فكلا .

فان قلتم : إنما قلنا باختلاف هذه الصفات لأن أحدنا يجد من نفسه كونه معتقدا ، وكونه عالما ليس بأزيد من كونه معتقدا ساكن النفس ، ولا يجد من

---

(١) أصل : معانى .

(٢) أصل : أحدهما ... ... والآخر .

نفسه كونه قادرا حيا ؛ فلابد فى هـذه الصفات المختلفـة من أن يكون اختلافها راجعا إليها ، لأن أحدنا يعلم اختلافها قبل أن يعلم المؤثر فيها .

فاذا كان الاختلاف راجعا إليها لا يفترق الحال فيها شاهدا وغائبا .

وليس كذلك كون أحدنا عالمـا بمعلومات مفصلة . فان أحدنا لا يعلم اختلاف هذه الصفات إلا بعد أن يعلم اختلاف المؤثر فيها، فكان اختلافها راجعا إلى ما يؤثر فيها من المعانى، فلا يمتنع فى القـديم تعالى إذا لم يكن عالمـا لمعنى أن تكون صفته لسائر المعلومات صفة واحدة و إن اختلفت فينا .

فاذا قلتم هذا ، قيل لكم : هذا القدر لا يكفى فى معرفة اختلاف الصفات، لأن أحدنا إذا رجع إلى نفسه يجد من نفسه أنه يتأتى منه [١٧٨ و] الشىء ، ثم لا يعلم أن هل يتأتى منه أن يحمل الثقيل إلا إذا اختبر ذلك ، فيجد أحد الحكمين من النفس ولا يجد الآخر ما لم يختبر، ثم الحكمان جميعا يستندان إلى صفة واحدة .

فكذلك لم لا يجوز أنه و إن وجد من نفسه كونه معتقدا ولا يجد كونه قادرا ، فانه لا يجب أن يكون المـرجعُ بهما إلى صفتين مختلفتين ، بل لا يمتنع أن يكونا حكمين مستندين (٢) إلى صفة واحدة .

والذى به نعلم اختلاف الصفات إنما يكون بطريقين :

أحدهما بطريقة النفى والإثبات، بأن يجوز ثبوت أحدهما مع زوال الآخر، كما تقولون فى كونه مريدا مع كونه مشتهيا ؛ فانه لمـا جاز أن يكون مريدا، ولا يكون مشتهيا، كشارب الأدوية الكريهـة ؛ جاز أن يكون مشتهيا، ولا يكون مريدا، كالصائم فى اليوم الحار .

---

(١) أصل : مستندان ... وجاز .

والثانى باختلاف المعانى، على مثل ما تقولون فى كون أحدنا عالما بمعلومات مفصلة، لأنكم إن قلتم فى صفات كونه عالما قادرا حيا موجودا إنها صفات مختلفة، لأن هذه الصفات تثبت فيها طريقة النفى والإثبات — إذا كان الكلام فيها فيجب فى القديم تعالى أن تكون مختلفة .

قيل لكم : فاذا ثبت هذا فأنتم فى صفات القديم تعالى فى كونه عالما قادرا حيا موجودا وفى كونه عالما بمعلومات مفصلة بين أمرين :

إما أن تقولوا إن الذى يدل على اختلاف الصفات إنما هو طريقة النفى والإثبات بوقوع[1] التغاير بين بعضها و بعض من حيث الوجدان، فاذا عرف اختلاف الصفات من هذا الوجه وجب أن تختلف شاهدا وغائبا ، لأن اختلاف الصفات يكون لأمر يرجع اليها . وإن اختلفت بما يتوصل به الى اختلافها، فيلزم على هذا أن تقولوا فى كونه عالما بمعلومات مفصلة إنها صفات مختلفة لثبوت اختلافها فى الشاهد باختلاف المعانى [١٧٨ ظ] . ثم بعد اختلافها كان اختلافها راجعا إليها، فلا تختلف شاهدا وغائبا.

وإما أن تقولوا إن اختلاف هذه الصفات فى الشاهد ، وهو كون الذات عالما بمعلومات مفصلة ، إنما يكون لاختلاف المعانى ، فاذا لم يكن فى الغائب معانٍ[1] لم يجب اختلافها .

قيل لكم : فارضوا بمثله فى هذه الصفات الأربع، أنها و إن اختلفت فى الشاهد لم يجب اختلافها فى الغائب ، لفقد المعانى ؛ فلا بد لكم من أن تقولوا بأن صفات القديم تعالى فى هذه الأربع صفة واحدة .

(١) أصل : وقوع ... معانى .

فإن قلتم : إن صفته واحدة ، بكونه عالمـا بمعلومات مفصـلة ، فقولوا[1] بأن كونه عالمـا بمعلومات مفصلة صفات مختلفة ، إن قلتم إن صفاته فى هذه الأربع صفات مختلفة . وأما الفرق بأن [تقولوا[2]] هذه الأربعة صفات مختلفة ، وكونه عالمـا بمعلومات صفة واحدة ، فلا يمكنكم أصلا !

فالجواب : قد علمنا أن المرجع بكون الذات عالمـا إنمـا هو إلى كونه معتقدا مع سكون النفس ، وذلك سيبين فى موضعه .

فاذا ثبت هـذا ، وقد علمنا أن أحدنا يجد من نفسه كونه معتقدا و يعرف تجدد هـذه الصفة عليه ، ولا يجـد من نفسه كونه قادرا ، فلا بد من أن تكون إحداهما مخالفة للأخرى ، فيكون اختلافهما راجعا إليهما . لأنه يعلم اختلافهما من دون اختلاف ما يؤثرنيهما من دون طريقة النفى والإثبات ، فلا يختلف شاهـدا وغائبـا .

وليس كذلك كون الذات عالمـا بمعلومات مفصلة ، فانه لا يعـلم اختلاف هذه الصفات فى الشاهد إلا إذا علم أن أحدنا عالم بعلم وأن العلم الواحد لا يتعلق بأزيد من معـلوم واحد على طريق التفصيل ، فيعلم اختلاف المعانى ؛

فاذا علم اختلاف المعـانى علم بعد ذلك اختلاف الصفات الصـادرة عنها ، لأن اختلاف الموجِب يقتضى اختلاف الموجَب .

وأما ما ذكره السائل من أن أحدنا يجد [١٧٩ و] التفرقة بين أن يتأتى منه الشيء و بين أن يتأتى منه حمـل الثقيل أو لا يتأتى ، فى أنه يعرف صحة المشي منه

(١) أصل : أو تقولوا .

(٢) زيادة ليست فى الأصل .

بالوجدان من النفس ولا يعرف صحة حمل الثقيل إلا بالاختيار فانه تأكيد لما ذكرناه ، لأنه إذا فصل بينهما فلا بد من أن يثبت بينهما التغاير . ثم يقع الكلام فى أنهما حكمان أو صفتان .

وأما قول السائل بأن اختلاف الصفات إنما يكون لأمر يرجع إليها ، وقد لا يكون كذلك ، والعقد الفاصل فى ذلك أن كل موضع عرف فيه اختلاف الصفات من دون أن يعلم اختلاف المؤثر فيها علم أن اختلافها يرجع إليها . وكل موضع لم يعلم [فيه] اختلافها إلا بعد أن يعلم المؤثر فيها لم يكن اختلافها راجعا إليها ،

فالأول : مثل ما قلناه من كون الذات عالما قادرا حيا موجودا ،

والثانى : ككونه عالما بمعلومات مفصلة .

وأما التضاد فى الصفات أبدا فيجب أن يكون راجعا إليها ، لأجل أنا إذا علمنا الضدين على حقائقهما فقد علمنا استحاله اجتماعهما ، وإن لم نعرف أمرا آخر ، فيجب أن يكون تضادهما راجعا إليهما ، ويجب أن يتضادا على كل موصوف .

وأما قول السائل : إن كون القديم تعالى عالما بالحال يستند إلى كونه عالما بالذات ، فإنه لا يصح ، لأنه إنما يصح له أن يقول ذلك لو ثبت أن هناك صفتين ، وإذا لم يثبت أن له صفتين[1] لا يمكن أن يقال : إحداهما تستند إلى الأخرى كمثل[2] . وقد دلت الدلالة على أن صفته واحدة ، [و] فى الواحد منا إذا وجب ذلك لم يجب لأمر يرجع إلى الصفتين ، وإنما وجب لأنهما صفتان صدرتا عن معنيين يترتب أحدهما على الآخر .

---

(١) أصل : صفتان .

(٢) غير منقوطة فى الأصل .

وليس كذلك إسناد كون الذات قادرا عالما إلى كونه حيا، فإن ذلك الأمر يرجع إلى نفس الصفة، ولهذا لا يفترق شاهدا وغائبا .

بيان ذلك [١٧٩ ظ] أن صحة أن يعلم و يقدر حقيقة فى كون الذات حيا أو كالحقيقة فيه ، فلا يختلف شاهدا وغائبا .

ألا ترى أنا لو عزلنا عن قلوبنا هذا الحكم لما حصل لنا العلم بكونه حيا على حقه ؟ .

وأما قول السائل: إن اختلاف الأحكام يدل على اختلاف الأحوال، فكلا؛ بل نعلم كثيرا من اختلاف الأحكام ومع ذلك لا يدل على اختلاف الأحوال ، على مثل ما نقول فى التحيز ، فان له أحكاما مختلفة ومع ذلك لا يدل على أن هناك أحوالا مختلفة .

وكذلك كون الذات حيا له أحكام مختلفة، نحو صحة أن يعلم و يقدر و يدرك وغير ذلك ، ومع ذلك فالصفة واحدة .

فأما قول السائل : إن الصفة التى تتعلق مخالفة لما لا يتعلق، ففاسد، لأن الاختلاف والتماثل والتضاد إنما يكون فى الحقيقة فى الذوات دون الصفات . وإذا جرى ذلك فى الصفات فعلى ضرب من المجاز .

ثم إنما يصح أن يقال ذلك فى الصفات إذا ثبت أولا أن هناك صفات كثيرة، ثم يقال على سبيل التقريب إن هذه الصفات لو كانت ذواتا لكانت مختلفة . وأما إذا لم يثبت بعد أن هنا صفات كثيرة، كيف يمكن أن يقال إنها مختلفة أو متماثلة؟

وأكثر ما فى هذا أنه يثبت التعلق من وجه؛ وإذا ثبت من وجه دون وجه لم يجب أن تكون الصفة فى نفسها متماثلة .

وعلى هذا نقول إن أحدنا يكون عالما بالشيء من وجه وجاهلا به من وجه. فاذا جاز ذلك فلو لم يكن جاهلا به من ذلك الوجه لكان عالما به من وجه ولا يكون عالما به من وجه آخر .

وبهذا نجيب من قال إن هذا يقتضى أن يكون كون القديم تعالى عالما وكون أحدنا عالما مثلين من وجه ومختلفين من وجه ، مثلين من حيث أن كل واحد منهما يتعلق بما يتعلق به الآخر ، ومختلفين من حيث أن صفة القديم تعالى تتعلق بما لا تتعلق به صفة أحدنا .

فإنا نقول إن الاختلاف إنما يقع فى الذوات [١٨٠ و] دون الصفات ، وأكثر مافى هذا أن صفة القديم تعالى تتعلق من وجهين ، وصفة أحدنا تتعلق من وجه واحد . وذلك لا ينبى عن الاختلاف لمجرده ، فإن صفة واحدة قد يكون لها تعلق بأشياء ، وقد يكون لها أحكام :

فالأول ككون أحدنا قادرا على مقدورات مختلفة ، والثانى كصفة التحيز .

فصـــل

ثم قال رحمه الله :

فان قال : فما الدليل على أنه تعالى حى؟ ... ... إلى قوله : فان قال: فما الدليل على أنه سميع بصير؟ .

إعلم أن الذى يدل على أن الله تعالى حى هو أنه قد صح أنه عالم قادر ، وصحة ذلك تدل على كونه حيا . وهذه الدلالة مبنية على أصلين :

أحدهما : أن الله تعالى عالم قادرا ،

والثانى : أن العالم القادر يجب أن يكون حيا .

أما الكلام فى أنه تعالى عالم قادر فقد بينا [ه] .

وأما الكلام فى أن صحة أن يعلم ويقدر تدل على كون الذات حيا فلما قد ثبت فى الشاهد من أن صحة أن يعلم ويقدر طريق إلى كون أحدنا حيا، فيجب القضاء بذلك فى كل موضع .

فان قيل : ولم قلتم إن هذا الحكم معلل ؟

قيل له : لا يمكنك أن تسأل عن هذا الموضع بعد ماسلمت كونه قادرا عالما ، لأن كونه عالما قادرا لا يثبت إلا بهـذه الطريقة ، وهى طريقة التعليل . وهى فى الموضعين سواء، فيجب القضاء فى كل من صح أن يعلم ويقدر أن يكون حيا .

وبعد فانا نقول إنا نعـلم أن أحدنا إذا كان صحيح الحـاسة مرتفع الموانع ، والمدرك موجود ، فوجب أن يكون مدركا له . وإذا اختل بعض هذه الشرائط استحال أن يكون مدركا فلا بد من أن يكون مدركا لأمر من الأمور . وليس ذلك

الأمر إلا صفة ترجع إلى الجملة ، وهى كونها حية ، فيكون كونها حية أصلا فى هذه الصفة .

ثم كما نعلم أنها أصل فى هذه الصفة ، وهى كونه مدركا ، فقد نعلم أيضا أنها الأصل أيضا فى صحة أن يعلم ويقدر بدليل أن كل ما دخل فى جملة الحى صح أن يكون عالما قادرا ، وما لم يدخل فيه استحال أن يكون عالما قادرا [١٨٠ ظ] فيجب فى كونه حيا أن يكون أصلا مصححا لكونه عالما قادرا . فاذا كان كذلك وجب أن يستوى ذلك شاهدا وغائبا .

فان قيل : هذا بناء على أن صحة الإدراك إنما هى لكون الذات حيا . وما أنكرتم أن صحة الإدراك لكونه قادرا ؟

قيل له : هذا لا يصح لوجوه : منها أن تختلف القدر لتغاير مقدوراتها وأن تماثل لاشتراكها فى صحة الإدراك بها .

وإن قيل : فلم قلتم إن القدر لو اشتركت فى صحة الإدراك بها لتماثلت ؟

قيل له : لأن صحة الإدراك تنبئ عما عليه ما به يدرك فى ذاته — كما أن الإدراك إنما يتعلق بالشىء، فإنه إنما يتعلق بما ينبئ عما هو عليه فى ذاته — والاشتراك فى الحكم المنبئ عما عليه الذات فى نفسها يوجب التماثل .

فإن قيل : ولم قلتم ذلك ؟

قيل له : لأنا نعلم أنا إذا علمنا هذا الحكم ، وهو صحة الإدراك به ، علمنا تميزه عن غيره وموافقته لما يوافق ومخالفته لما يخالف ، كما أنا إذا علمنا أن ما يصح بهذه القدرة لا يصح تعينه بالقدرة الأخرى علمنا تميزها عن غيرها ، والإنباء عن صفة النفس لا يكون بأكثر من ذلك .

فاذا كان كل واحد منهما حكما ينبىء عما عليه الذات قلنا : لو حصلا لذات واحدة لكانت مختلفة ومتماثلة .

فان قيل : كيف يصح لكم أن تقولوا إن صحة الإدراك حكم ينبىء عما عليه الشيء فى ذاته ؟ وقد علمنا أنه موقوف على شرط منفصل ، وهو وجود المدرك وارتفاع الموانع، وما كان حكما منبئا لا يجوز أن يقف على شرط !

قيل له :لا يمتنع فيا كان حكما أن يقف على شرط منفصل .

ألا ترى أن منافاة الفناء للجوهر حكم ينبىء عما عليه بالفناء فى نفسه، ولهذا الاشتراك[1] فى هذا الحكم يجب التماثل ؟

ثم هو موقوف على شرط منفصل ، وهو وجود الجوهر متقدما عليه .

وكذلك منافاة الضد لضده حكم ينبىء عما هو عليه فى ذاته ، وهو مع ذلك موقوف على شرط منفصل — فكذلك ها هنا .

هذا هو الذى ذكره فى الكتاب ، ويمكن أن يقال إن الذى يقف على شرط منفصل إنما هو حصول الإدراك . وأما الصحة فلا تقف، وهى الحكم المنبىء عما عليه فى [١٨١ و] ذاته .

غير أنا نتوصل بالحصول إلى الصحة وبالصحة إلى ما عليه الشيء الذى وقع به الإدراك فى نفسه، كما قلنا مثل ذلك فى صحة الفعل مع كونه قادرا : إن الدليل إنما هو الصحة، والحصول معتبر لتحصل به الصحة .

وهكذا نقول فى الفناء : إن الذى يدل على ما هو عليه فى ذاته إنما هو صحة المنافاة ، إلا أن صحة المنافاة لا تعلم إلا بحصول المنافاة، إما محققا وإما مقدرا[2] .

---

(١) أصل : بالاشتراك .　　(٢) أى : إما بالفعل وفى الواقع وإما فرضا وتصورا .

وأما ما ذكره فى منافاة الضد لضده، كالسواد والبياض، فإنها ليست [هى] ولا صحتها طريقا إلى ما عليه المنافى فى ذاته، بل نحن نعلم هذه المتضادات على ما هى عليه من الصفات و إن لم نعلم المنافاة ولا صحتها .

فعلى هـذا نقول فى الألم ونحوه : إن الذى يقف على الشرط المنفصل إنما هو حصول الإدراك له فى محل الحياة بحلها .

وأما الصحة التى تكون طريقا إلى ما هو عليه فى نفسه فـلا تقف على شرط أصـلا .

وبعد فان صحة الإدراك لو كانت لكون الذات قادرا لوجب فى كل محل يصح فيه الإدراك أن يتأتى به الفعل .

ومعلوم أن شحمة الأذن لا يتأتى بها الفعل ، مع أنه يصح الإدراك بها . ولا يمكن أن يقال إن ذلك لمكان(١) فقد المفصل، كالساعد . فإنه لا يصح العمل ببعضها من دون بعض . ولا يمكن تحريك القلب(٢) من دون تحريك الجفن(٢)، فإن ما فى الشحمة من الرخاوة وما فى الغضروف من الصلابة فإنه جار(٣) مجرى المفصل .

وبعد فإن أحدنا قد يتأتى منه كثير من الأفعال فى وقت دون وقت، مع أن حاله فى الإدراك على سواء ، بأن يكون فى أحد الوقتين مريضا وفى الآخر صحيحا . فلو كانت(٤) صحة الفعل لمكان ما يكون به صحة الإدراك لما وجب ذلك .

---

(١) أى بسبب .

(٢) هكذا الأصل، ويجوز ان يكون فى الكلمتين تحريف .

(٣) أصل : جارى .

(٤) أصل : كان .

فإن قيل : ما أنكرتم أن المريض إنما لا يتأتى منه الفعل لانصباب المواد إلى أعضائه وجوارحه، فيمنع من الفعل ؟

قيل له : هذا لا يصح ، لأن المريض لو قيل بأن مواده تقل وتجف لكان أولى من أن يقال إنها تكثر [١٨١ ظ] وتنصب إلى أعضائه .

وبعد فإن هذه المواد إذا انصبت (١) إلى الأعضاء كان من سبيلها أن تتخلل (٢) إلى كل جزء (٣)، فكان يجب أن تمنع من الإدراك كما تمنع من الفعل، كالعضو الخدر . إلا أن هذا لا يصح، لأن لقائل أن يقول : إن تلك المواد إنما يكون انصبابها فى الباطن، والإدراك إنما يكون فى الظاهر وما يقاربه . ولا يمكن أن يقال إن المريض (٤) بأن تجف مواده ورطوباته أولى من أن تكثر ، فإن غرضنا ليس أنها تكثر ، ولكن الغرض أنها تنقطع من بعض المواضع وتذهب إلى مواضع أخر — فلا يمكن الاعتماد على هذا الوجه .

وقد قيل : إن صحة الإدراك حكم يتميز به عن غيره ، كما أن صحة الفعل حكم يتميز به عن غيره، إذا كان الكلام فى مقدورات معينة . فكان يجب فى هذين الحكمين أن يستندا إلى صفتين مختلفتين للنفس . والمحدَث لا يجوز أن يحصل على صفتين مختلفتين للنفس ، لأن ذلك يقتضى أن لو طرأ الضد عليه أن ينفيه من وجه ولا ينفيه من وجه — وذلك فاسد .

فيجب أن يقال إن صحة الإدراك تستند إلى صفة زائدة على كونه قادرا ، وهذا قريب مما بدأنا بذكره من الدلالة ، لأنه لا فرق بين أن يفرض الكلام

---

(١) أصل : انصب . (٢) أصل : غير منقوطة .
(٣) أصل : حزين . (٤) أصل : المرض .

فى القدرة و بين أن يفرض الكلام فى الحياة، فيقال إن صحة الإدراك وصحة الفعل لو كانا يستندان إلى القــدرة أو الحياة لوجب فى ذلك المعنى حياة كان أو قدرة أن يكون مختلفا متماثلا .

و يمكن أن يفصل بينهما فيقال :

إن الغرض بما بدأنا[1] بذكره أن المعنى الواحد، و إن كان صفة واحدة للنفس، إلا أنه إذا كان يصح أن يدرك لمكان تلك الصفة، وصحة الإدراك صفة تمـاثل فى الذوات ، وكان يصح منه الفعل لمكانها، وصحة الفعل على وجه التعيين مما يختلف فى الذوات ، صار فى الحكم كأن تلك الصفة مخالفة لنفسها .

و إذا كان بازائه معنى [١٨٢ و] آخر يختص بمثـل هذه القضية يجب أن يكونا مثلين من حيث اشتراكهما فى صــفة يصح بها الإدراك ، ويجب أن يكونا مختلفين من حيث أن تلك الصفة التى اشتركا فيها من حكمها أن لا يصح بإحداهما ما يصح بالأخرى ، فيكون الكلام هناك فى صفة واحدة .

والغرض بمـا ذكر هاهنا أنه يجب أن تكون الذات فى نفسها على صــفتين مختلفتين للنفس .

وقد قيل : إن كون الذات قادرا لو كان هو الذى صيّر الأجزاء فى حكم الشىء الواحد حتى تكون الجملة تصح أن يدرك بها لكونها قادرة لوجب أن يختلف حال هذه الجملة فيما به صارت جملة باختلاف كونها قادرة ، لأن تفاوت الموجب يؤثر فى المقتضى و يوجب فيه التفاوت .

وقد علمنا أن الجملة قد يتغير كونها قادرة بالزيادة والنقصان ، لأنها تقدر على ما لم تكن قادرة عليه من قبـل وتخرج عما كانت قادرة عليه ، وحالها فى أنها حكم الشى الواحد لم يتغير ، فيجب أن لا يكون كونها جملة لمكان كونها قادرة .

---

(١) أصل : بدا .

فإن قيل : هذا ينقلب عليكم إذا قلتم إن الجملة إنما تصير جملة بالحياة ، فإن كون الذات حيا يزيد وينقص بزيادة الحياة ونقصانها ، ومع ذلك حال الجملة فيما صارت به جملة لا يتغير ، وهى أبدا فى حكم الشيء الواحد — فكذلك لم لا يجوز مثل ذلك فى مسألتنا ؟

فالجواب أن كون الذات حيا صفة متماثلة ، فسواء تزايدت أو تناقصت فإن[1] الحكم لا يتغير .

وليس كذلك كون الذات قادرا ، فإنه صفة مختلفة ، فإذا اختلفت ، وهى مؤثرة فى مصير الأجزاء شيئا واحدا ، وجب أن يختلف حال هذه الأجزاء التى صارت فى حكم الشيء الواحد . فلما لم يختلف علم أن كون الذات قادرا لا يؤثر فى ذلك .

إلا أن هذا لا يصح ، لأن لقائل أن يقول : إن كون الذات قادرا ، وإن كان صفات مختلفة ، إلا أن مصير الأجزاء فى حكم الشيء الواحد يرجع إلى نوع منها وقبيل . فما دام الحى قادرا [فإنه] لايتغير حاله فى كونه جملة واحدة ، وإنما يجب أن يتغير لو خرجت الجملة عن كونها قادرا رأسا .

فالاعتماد إذن على ما تقدم من الوجه مما لم يقع عليه الاعتراض [١٨٢ ظ] .

فإن قيل : هب أنا سلمنا أن أحدنا إنما صح أن يعلم ويقدر لصفة ترجع إلى الجملة ، ولأجلها صارت الجملة فى حكم الشيء الواحد ، وأن تلك الصفة زائدة على كون واحد منا عالما قادرا . ولكن من أين يجب فى كل عالم قادر ، أن يكون على مثل ذلك ؟ وما أنكرتم من الفرق بين الشاهد والغائب ، وهو أن تقولوا : إن أحدنا ، وإن وجب

---

(١) أصل : فى أن .

أن يكون كونه عالما قادرا يستند إلى كونه حيا، فإنه لا يجب فى الغائب أن يكون كذلك ، بل فى الغائب يستند إلى ما هو عليه فى ذاته . وغير ممتنع فى الذاتين أن يشتركا فى حكم من الأحكام ، ثم يفترقان فيما يؤثر فى ذلك الحكم .

ألا ترى أن كون أحدنا عالما أنه[1] يكون لأجل معنى يوجد فى بعضه، وهو العلم ؛ وكون القديم تعالى عالما يكون له لما هو عليه فى ذاته ، وكذلك كون أحدنا قادرا وحيا ، وكونه سبحانه قادرا وحيا يخالفه ؟

قيل له : إن صحة أن يعلم و يقدر طريق إلى كون الذات حيا ؛ و بذلك ينكشف كونه حيا، وما كان طريقا إلى الشيء و ينكشف به لم يفترق الحال فيه شاهدا وغائبا، لأنه من هذا الوجه صار كالحقيقة فيه .

بيان هذا أنا نعلم أن زيدا متى صح أن يدرك صح أن يعلم و يقدر ، ومتى استحال أن يدرك استحال أيضا أن يعلم ويقدر، فكان صحة أن يعلم و يقدر موقوفا على صحة أن يدرك، ثم لا يجوز أن تعلل صحة أن يعلم و يقدر بصحة أن يدرك، إذ ليس بأن تعلل صحة أن يعلم و يقدر بصحة الإدراك أولى من أن تعلل صحة الإدراك بصحة أن يعلم و يقدر ، لأنهما حكمان متساويان ، فلا بد من أمر ثالث يستندان إليه ، وهو الصفة التى عبرنا عنها بكون الواحد منا حيا .

ثم لا يمكن أن يقال إنه ليس بأن يعلل[2] هذان الحكمان بتلك الصفة أولى من أن تعلل تلك الصفة بهما ، لأن تلك الصفة إنما توصل إليها بهذين الحكمين، فالصفة متى توصل إليها بحكمها ، لا يمكن أن يقال إنه ليس بأن تعلل الصفة بالحكم أولى من تعليل الحكم بالصفة ، لأن ذلك إنما يمكن إذا لم يكن أحدهما طريقا إلى

---

(١) أصل : أن .   (٢) أصل : يعلم .

الآخر، ولا تكون لأحدهما مزية على الآخر، كما قلنا فى هذين الحكمين [١٨٣ و] وهما صحة أن يعلم وصحة أن يدرك، فإنهما يستويان، بل لابد أن يعلل بأمر ثالث يجمعهما .

فإن قيل : صحة أن يدرك بأن يجعل أصلا أولى من صحة أن يعلم ويقدر، لأن صحة الإدراك تثبت حيث لا تثبت صحة أن يعلم ويقدر .

ألا ترى أن شحمة الأذن مما يصح أن يدرك به ولا يصح أن يعلم ويقدر ؟

قيل له : هذا لا يصح ، إذ قد بينا أن صحة الفعل لا يجوز أن تستند إلى صحة الإدراك، وجعلنا هذا دليلا [على](١) أنه لو كان كذلك لوجب أن يصح الفعل بشحمة الأذن .

فأما ما ذكره السائل من أن شحمة الأذن لا يصح أن يعلم بها(٢) ويقدر ، فإنا نقول له : ما تريد بهذا الكلام ؟

إن أردت به أنه يجب أن يكون قادرا عالما وحده فذلك ما لا يصح .

وإن أردت بذلك أنه يجب أن يكون من جملة ما يصح أن يعلم ويقدر فنحن نقول إن الشحمة مما يصح أن يعلم ويقدر .

فثبت أنه لابد من أمر ثالث لتساوى هذين الحكمين، والحكم لا يستقل بنفسه، فلا بد من صفة ؛ وقد استوى هذان الحكمان ، فلا بد من استنادهما إلى صفة . ويجب أن ترجع الصفة إلى الحياة، كما يجب فى هذين الحكمين ، لأن حكم الصفة يرجع إلى ما ترجع إليه الصفة ، إن كان الحكم يرجع إلى الجملة فالصفة كذلك أو إلى المحل، وخاصة إذا كان الحكم طريقا إلى الصفة وكاشفا عنها .

---

(١) زيادة من عندنا . (٢) أصل : به .

فثبت بهذه الجملة أن صحة أن يعلم ويقدر طريق إلى كون الجملة حية ، شاهدا وغائبا ، كصحة الإدراك .

وليس كذلك ما ذكره السائل فى كون الذات عالما والعلم ، لأن مجرد الصفة لا يقتضى العلم ولا يكون طريقا إليه ولا كاشفا عنه ؛ وإنما الطريق إلى العلم تجدّد الصفة مع جواز أن لا تتجدد . وهذه الطريقة غير موجودة فى الغائب ، فجاز أن يفترق الحال فى ذلك شاهدا وغائبا .

وكذلك صحة أن يحيى ليس بشرط فى وجود البنية ولا [١٨٣ ظ] كاشفا عنها ، بل نحن نعلم البنية بالإدراك ضرورة ، فإذا لم يكن هذا الحكم طريقا إلى هذه الأمور جاز أن يختلف الحال فى ذلك شاهدا وغائبا .

فإن قيل : لو كان ماذكرتموه من المفارقة يقتضى المفارقة بصفة ترجع إلى الجملة لوجب فيمن يصح أن يحيى أن يكون مفارقا لمن لا يصح أن يحيى بأمر من الأمور ، ثم الكلام فى تلك الصفة التى لها فارق كالكلام فى هذا الحكم الذى هو صحة أن يحيى ، ثم كذلك إلى ما لا يتناهى .

وتحرير هذا السؤال هو : أن صحة أن يعلم إذا وجب أن تكون لكون الجملة حية لأجل المفارقة ، فصحة أن يحيى أيضا يجب أن تكون لمكان صفة لأجل المفارقة ، ثم صحة تلك الصفة تكون لصفة أخرى لمكان المفارقة ، فيتسلسل .

فالجواب : أن هذا إن لزم فإنما يلزم من استدل على إثبات هذه الصفة التى هى كون الذات حية لمجرد المفارقة ، فيقول : إذا وجب فى أحد [ى] الذاتين إذا فارقت الأخرى بهذا الحكم أن تختص بصفة .

وأما نحن فقد بينا أن ها هنا حكما يرجع إلى الجملة ، وهو صحة أن يدرك ، وقف عليه حكم آخر فى الثبوت والزوال يرجع أيضا إلى الجملة ؛ وأحدهما ليس

بأن يعلل بالآخر أولى من العلتين لفقد المزية بينهما ، إذ ليس أحدهما بطريق إلى الآخر ، بل أحدنا كما يعلم من الجملة صحة أن يدرك يعلم منها أيضا صحة أن يعلم ويقدر ، وإن كان يعلم أن صحة أن يعلم تثبت وتزول بثبات صحة أن يدرك وزوالها .

فإذا كان هذا حال هذين الحكمين قادتنا الضرورة إلى إثبات صفة يرجعان هما إليها ، وكذا غيرهما من الأحكام الراجعة إلى الجملة .

ولا يمكن أن يقال مثل ذلك فى صحة أن يحيي ، لأنه لا يمكن أن يقال إن ها هنا حكما يرجع إلى الجملة وقف على حكم آخر يرجع إلى الجملة (١) ؛ فإذا لم يمكن تعليل أحدهما بالآخر وجب أن نطلب أمرا ثالثا يرجع إلى الجملة . فإذا لم يمكن [١٨٤ و] أن يقال هذا فى صحة أن يحيي لم يكن ذلك معارضا لما قلناه .

هذا على ماذكرناه من الاستدلال .

وأما على ماذكره المشايخ فى الكتب أيضا فإنه لا يلزم ، لأنهم قالوا : وجدنا ذاتين أحدهما (٢) يصح أن يعلم ويقدر والآخر يستحيل عليه ذلك ، فلا بد من مفارقة أحدهما للآخر بأمر من الأمور ، ثم لا بد فى ذلك الأمر من أن يكون صفة ترجع إلى الجملة ، لأن صحة أن يعلم حكم يرجع إلى الجملة .

وليس كذلك صحة أن يحيي ، فانه لا يمكن أن يقال إنه حكم يرجع إلى الجملة ، بل يجب أن يرجع ذلك إلى أمور مخصوصة .

يبين ذلك أن الصفة التى تجعل الأشياء فى حكم الشيء الواحد إنما هى كون الجملة حية ، وقبل ذلك لا تكون هناك ؛ فكيف يصح أن يقال فى صحة (٣) ، وهى حكم ، قبل

(١) العبارة السابقة مكررة ، وقد حذفنا التكرار ، وهو : " أو يقال إن ها هنا حكما ... إلى الجملة " .
(٢) أصل : أحداهما .   (٣) هكذا الأصل . ويجوز أن يكون هنا تحريف من : فى صفة . أو أن يكون الصواب هو : فى صحة [أن يحيي] .... الخ .

أن تصير الجملة جملة انها ترجع الى الجملة . فان كان لا بد من أن يكون (١) معللا وجب أن يكون معللا بأمر يرجع إلى الآحاد من الجواهر والمعانى .

فإن قيل : كيف يصح قولكم إن صحة أن يحيى لا يكون راجعا إلى الجملة ، وقد علمنا أن كل جزء لا يكون حيا ؟

قيل له : الغرض بقولنا : إن هذا الحكم أو هذه الصفة ترجع إلى الجملة ، أن هذا الحكم أو الصفة كما تختص به هذه الجملة فإنه لا يجوز أن يثبت لآحاد الجملة . وهذا المعنى حاصل فيما يصح أن يحيى ، لأنه ليس هناك حكم لا يجوز أن يثبت للآحاد ولا صفة صارت الجملة بها فى حكم شىء واحد (٢) .

وإنما نقول إن كل جزء لا يكون حيا ، بل لا بدّ أن تكون هناك أجزاء مجتمعة حتى يصح وجود الحياة فيها ، فتكون الجملة حية .

فإن قيل : فمقتضى دلالتكم على أن القديم تعالى حى من حيث أنه عالم قادر ، والعالم القادر فى الشاهد لا بدّ أن يكون حيا ،

فوجب أن يكون القديم تعالى جسما ، لأن فى الشاهد العالم القادر كما يجب أن يكون حيا يجب أن يكون جسما .

ولهذا استحال فى الجزء المنفرد أن يكون عالما قادرا ، كما استحال أن يكون حيا . وإنما استحال ذلك لأنه جزء منفرد ، بدليل أنه لو كان أجزاء كثيرة مبنية بنية مخصوصة لصح أن يكون حيا وأن يكون عالما قادرا [١٨٤ ظ] .

فالجواب : أن أحدنا إذا كان عالما قادرا إنما وجب أن يكون جسما ، لأنه عالم بعلم وقادر بقدرة ،

---

(١) هكذا الأصل : وربما يقصد الحكم .   (٢) يحس الإنسان كأنما سقط شى مما سبق .

وكلاهما يحتاجان فى وجودهما إلى محل مبنى بنيـة مخصوصة وذلك لا يكون إلا جسما ؛

فهذا هو العلة فى أن العالم القادر فى الشاهد يجب أن يكون جسما ، وأن الجزء المنفرد لا يجوز أن يكون عالما قادرا .

فإذا كان هذا هو العلة فى الشاهد فلا يجب فى الغائب إذا فقدت هذه العلة ، ولو كان عالما قادر ، أن يكون جسما .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الذى يصح أن يعلم ويقدر يجب أن يكون مفارقا لمن يستحيل أن يعلم ويقدر مفارقة الأجسام للأعراض ، فيجب من هـذا الوجه أن يكون القديم تعالى جسما ، إذا كان عالما قادرا ؟

فالجواب أن هـذا السؤال قريب من الأول ، وقد أجبنا عنه .

ثم إنا نقول إن صحة أن يعلم ويقدر حكم يرجع إلى الجملة ، فيجب أن يكون المقتضى له أمرا يرجع إلى الجملة ، لأن ما يكون مقصورا على بعض الجملة لا يقتضى حكما راجعا إلى الجملة ؛ وذلك لأن المقتضى كالحقيقة فى المقتضى وحكم له ، فيجب أن يرجع إليه المقتضى ، بخلاف العلة مع الصفة الصادرة عنها ، لأن تأثير العلة أبدا يرجع إلى الغير ؛ ثم ذلك الغـير تارة يكون ذاتا واحدة وتارة يكون محـلا واحدا ، وتارة يكون جملة واحدة ، بحسب ما تقوم الدلالة عليه .

فإن قيـل : أليس أن كون الذات قادرا يقتضى كونه موجودا ، ومعلوم أن كونه جسما يرجع إلى الآحاد ، وصحة أن يعلم ويقدر يرجع إلى الجملة ، فلا يجوز أن يكون المؤثر فيـه ما يرجع إلى الآحاد ؛ ثم كونه موجودا يرجـع إلى كل جزء ، وإن كان كونه قادرا يرجع إلى الجـلة — فبطل قولكم إن أمرا من الأمور إذا اقتضى حكما فالمقتضى [١٨٥ و] والمقتضي يجب أن يرجعا إلى شيء واحد .

فالجواب أن الاقتضاء قد يذكر ويراد به اقتضاء الدلالة، ككونه قادرا، فإنه يقتضى كونه موجودا ؛ ويراد به أيضا اقتضاء الإيجاب، كاقتضاء كونه حيا لصحة أن يعلم ويقدر، واقتضاء كونه جوهرا لكونه متحيزا .

فالأول بحسب ما تقوم الدلالة عليه ، والثانى لا بدّ فى المقتضى أن يرجع إلى ما يرجع إليه المقتضى .

وذلك لأنه لو رجع تأثيره إلى بعضه، والبعض فى حكم الغير للجملة، لم يكن تأثير الاقتضاء بل تأثير العلة ؛ لأن الفرق بين المقتضى والمقتضى وبين العلة وحكمها أن تأثير المقتضى يكون فى نفسه وتأثير العلة يكون فى الغير .

على أنا نقول للخصم : ماذا تريد بهذا السؤال ؟

إن أردت كلامك فى القديم تعالى فالمقتضى والمقتضى يرجعان إليه سبحانه ؛ فإن كونه قادرا يرجع إلى ما يرجع إليه كونه موجودا .

وإن أردت الكلام فى الواحد منا ، فكون أحدنا موجودا لا يكون معلوما بالدلالة بل بالاضطرار ؛ فلا يقال إنه مدلول كونه قادرا، لأنه سبق العلم بالمدلول على الدليل .

وقد أجيب عن هذا السؤال بأن قيل : إن كون الذات قادرا لا يقتضى كونه موجودا، وإنما يقتضى أن لا يستحيل عليه العدم ؛ واستحالة العدم ترجع إلى الجملة واستحالة العدم تقتضى كونه موجودا .

والجواب أنا لا نسلم أن استحالة العدم ترجع إلى الجملة، بل ترجع إلى الآحاد؛ ألا ترى أن الحى منا ، كما وجب فى كونه قادرا عالما أن يقتضى استحالة العدم فى الجملة، فإنه يقتضى أيضا استحالة العدم على كل جزء منه ، لأنه لا يجوز التبدل على أجزاء الجملة ،

ثم إن صح ما ذكره، فإنه لا يكون فيه جواب عما ذكره السائل، بل فيه غرض السائل، فإن غرضه أن يقول: إن ما يرجع من الحكم إلى الجملة يجوز أن يكون المصحح له ما يرجع إلى الآحاد؛ وهو إذا قال: إن كونه قادرا يقتضى استحالة العدم عليه، وزعم أن[1] [١٨٥ ظ] استحالة العدم عليه تقتضى كونه موجودا، وكونه موجودا يرجع إلى الآحاد؛ فقد أقر بأن حكما يرجع إلى الجملة يجوز أن يستند إلى أمر يرجع إلى الآحاد.

فإن قيل: أليس أن العلم يوجد فى بعض الجملة، ومع ذلك يوجب للجملة صفة، فكذلك لم لا يجوز أن يقال إن صحة أن يعلم، وإن كان حكما يرجع إلى الجملة، فإن المؤثر فيه يكون أمرا لا يرجع إلى الجملة؟

فالجواب أن دلالة صحة أن يعلم ويقدر تقتضى أن يكون مدلولها يرجع إلى الجملة، وذلك لأن هذا الحكم اقتضى أن من يختص به من الجملة يفارق من لا يتأتى منه هذا الحكم بأمر ما، فيجب أن يكون ذلك الأمر راجعا إلى الجملة، حتى تكون الجملة هى المفارقة للأخرى.

بيان هذا أن جملتين إذا صح من إحداهما أن تعلم وتقدر، وتعذر ذلك على الأخرى، وكان هذا الحكم يرجع إلى الجملة، وهو يقتضى أن تكون هذه الجملة مفارقة للأخرى بأمر، فيجب أن يكون ذلك الأمر راجعا إلى الجملة، حتى تكون المفارق للجملة الثانية إنما هى الجملة لا بعضها، لأن ذلك الأمر لو لم يرجع إلى الجملة لم تكن الجملة مفارقة للجملة الثانية. فما دل على ذلك الأمر فهو يدل على أنه يرجع إلى الجملة.

---

(١) كلمة: زعم أن، آخر سطر — وتحت هذا السطر، الذي هو السطر الأخير في الصفحة، هذه العبارة: ثم قال بعد ذلك إن.

وليس كذلك العلة مع المعلول، فإن ما يدل على العلة لا يقتضى أن تكون العلة راجعة إلى ما يرجع إليه الحكم الذى هو دليل، فإن الدليل إنما هو تجدد الحكم الذى هو الصفة؛ وذلك يقتضى أن يكون حاصلا فى الجملة أو فى بعضها .

فإذا كان كذلك كأنّ العلة توجد وتثبت بحيث تقوم الدلالة عليها . فإذا دلت على وجودها فى البعض قيل به ، وإن دلت على وجودها فى الجملة قيل به .

وبعد فإن صحة أن يعلم ويقدر حكم، فلا بدّ له من صفة تقتضيه، لأن الأحكام لا تستقل بنفسها . وقد بينا أن المقتضى والمقتضى يجب أن يرجعا إلى شيء واحد .

يبين ذلك أن صفة زيد لا تقتضى حكما لعمرو ولا صفة له، لما لم يكن وجودهما أعنى المقتضى والمقتضى [راجعا](1) إلى شيء [١٨٦ و] واحد .

وليس كذلك العلة، فإن تأثيرها أبدا يكون فى الغير، وبهذا الوجه تكون علة . ولكن على الأحوال كلها لا بدّ فى العلة من أن تختص بالمعلول غاية الاختصاص .

فإن قيل : هذا بناء على أن هذا الحكم لا بدّ من أن يرجع إلى صفة ، فلم لا يجوز أن يرجع إلى المعنى ، وهو الحياة ، فيكون موجبا عنها ؟

قيل له : هذا لا يصح، لأنه لو كان كذلك لما جاز أن توجد الحياة ولا يثبت هذا الحكم — وقد علمنا أن الحياة توجد، ولا يكون لها هذا الحكم، بأن يكون فى القلب فساد .

ولقائل أن يقول : ما أنكرتم أن ذلك ، وإن كان علة ، فإنه يجوز أن يقف على شرط منفصل ، لأنه ليس بعلة على الحقيقة ، فيكون ذلك بمنزلة الاعتقاد ، فإنه يقتضى سكون النفس ، ويكون اقتضاؤه لسكون النفس بشرط منفصل ، فكذلك ها هنا ؟

---

(١) زيادة من عندنا لإكمال العبارة .

ولأنه لو ثبت أن الحياة توجب للحى حالا فلا يجوز أن توجب له حكما مخالفا لتلك الحال ، ولا يكون ذلك الحكم مما يتبع الحال أو المعنى ، لأن ذلك يؤدى الى أن تكون العلة الواحدة قد أوجبت أحوالا مختلفة وأحكاما متفاوتة ، وذلك لا يجوز .

قلنا : إذا لم يكن الحكم مما يرجع الى تلك الحال أو المعنى فإن ذلك جائز. ألا ترى أن القدرة لما هى عليه تتعلق بالمقدور ، ومع ذلك توجب للحى حالا ، وكذلك العلم والإدارة ؟

ثم نقول للسائل فى الأصل : إن الواحد منا إذا كان عالما قادرا إنما وجب أن يكون جسما ، لأنه عالم بعلم وقادر بقدرة ؛ والعلم والقدرة يحتاجان فى وجودهما الى محل مبنى بنية مخصوصة — وليس كذلك حال القديم تعالى ، لأنه عالم لذاته وقادر لذاته .

فإن قيل : فقولوا مثل ذلك فى كون الواحد منا حيا ، إنه إنما وجب أن يكون حيا ، إذا كان عالما قادرا ، لأنه عالم بعلم وقادر بقدرة ؛ والعلم والقدرة يحتاجان الى وجود حياة فى محلهما !

فالجواب : أن هذا لا يصح ، إذ لو كان كذلك لما أمكننا أن نعلم أن أحدنا عالم واحد وقادر واحد ، لأن الطريق الى ذلك أن الجزء المنفرد لا يجوز [١٨٦ ظ] أن يكون حيا ، فلا يجوز أن يكون عالما قادرا ؛ لأن المصحح لهاتين الصفتين إنما هو كون الذات حيا .

ومن جوز كون الذات عالما قادرا ، وإن لم يكن حيا ، وأن الجزء المنفرد إنما لا يكون عالما قادرا لأنه لاحياة فيه لا لأنه ليس بحى ، وإذا لم يكن فيه

حياة لم يصح فيه وجود العلم والقدرة، فلا يجوز أن يكون عالما قادرا؛ فإذا جوز هـذا أمكن أن يقال إن الجزء المنفرد إذا ضم إليـه غيره صح وجود الحياة فيـه ، ثم يوجد فيه العلم والقدرة ، فيكون عالما قادرا على الانفراد .

وقد ثبت أن كل جزء لا يصح أن يكون عالما قادرا لما فى ذلك من ثبوت التمانع بين أجزاء الجملة وأن لا يقع الفعل[1] بداع واحد .

ولما كان القول بما ذكره السائل مؤديا إلى ذلك وجب فساده وترك القول به .

وكان الشيخان أبو إسحاق وأبو عبـد الله البصرى[2] يعترضان على هـذه الطريقة بأن العلم لما هو عليه فى ذاته لا يوجب الصفة إلا للجملة، دون الجزء المنفرد .

ويمكن أن يجاب عن هذا بأن يقال : لولا أن كون الذات عالما يحتاج إلى كونه حيا الذى به تصير الجملة جملة، لما وجب فى العلم أن يرجع إيجابه إلى الجملة .

فان قيـل : ليس بأن يقال : إن العلم إنما أوجب صـفة ترجع إلى الجملة لما هو عليـه فى ذاته لأن صفته تحتاج إلى كون الجملة حية ، أولى من أن يقال : إن صفته إنما ترجع إلى الجملة ، لأنه لما هو عليـه فى ذاته لا يوجب إلا صفة للجملة — فلا يتميز أحدهما عن الآخر .

قيل له : هذا لا يصح، لأن الإيجاب أبدا يترتب على الصحة، لا أن الصحة تترتب عليه .

فإذا قلنا : إن العلم لما هو عليه فى ذاته إنما يوجب صـفة للجملة ، لأن صفته الصادرة عنه تحتاج إلى الجملة ويصح عنها، كنا قد رتبنا الإيجاب على الصحة .

---

(١) أصل : الفصل .

(٢) انظر التعليقات فى آخر الكتاب .

وإذا قلنا : إنما تصح صفته الصادرة عن الجملة، لأنه لما هو عليه فى ذاته يوجب صفة للجملة كما قد رتبنا الصحة على الإيجاب — وذلك عكس الواجب .

ولأنا قد بينا أن كون الذات قادرا عالما له تعلق بكونه حيا ، بدليل أن ما دخل فى جملة الحى دخل فى جملة العالم القادر [١٨٧ و] كاليد المتصلة ، وما خرج عن جملة الحى خرج عن جملة العالم القادر كاليد المنفصلة .

ولو كان كون الذات عالما قادرا لا يحتاج إلى كونه حيا لما وجب فى اليد المنفصلة أن تخرج عن جملة العالم القادر ، لأن ما له ولأجله صارت الجملة عالمة قادرة حاصل بعد الانفصال كحصوله قبل الانفصال ، وهو العلم والقدرة اللذان فى هذه الجملة .

يبين ذلك أن اليد المنفصلة كانت قبل الانفصال من جملة العالم القادر بما فى سائر الجملة من العلم والقدرة ، والآن لم يحصل إلا خروجها عن جملة الحى ، فكان من الواجب أن لا تخرج من جملة العالم القادر ، إذ لم يحصل ما يوجب خروجها ولا زال ما هو شرط فى ذلك ، لأن الذى زال إنما هو خروجها عن الحى ، وذلك مما لا عبرة به على مذهب السائل؛ فلما خرج على كل حال عن جملة العالم القادر، إن أخرج عن جملة الحى، علم أن المصحح لذلك إنما هو دخولها فى الحى .

فإن قيل : ما أنكرتم أنها إنما خرجت لزوال القدرة عنها لا لخروجها عن جملته ؟

قلنا : القدرة ، وإن زالت عنها ، فهى باقية فى سائر الجملة ، فكان يجب أن تكون من جملة القادر بتلك القدرة ، كما كانت كذلك قبل الانفصال .

ثم إن هذا لا يمكن أن يقال فى العلم ، إذ لا علم فى اليد .

على أن ما ذكره السائل أولا من أن كون الذات عالما قادرا لا يفتقر إلى كونه حيا، وإنما العلم والقدرة يحتاجان إلى الحياة، فإنه إن صح وثبت لا يقدح فيما قلناه

من احتياج إحدى الصفتين الى الأخرى ، لأنا بالطريق الذى به نعلم احتياج أحد المعنيين إلى الآخر به نعلم احتياج إحدى الصفتين إلى الأخرى .

بيان ذلك أن الطريق إلى أن أحد المعنيين يحتاج إلى الآخر هو أنه يزول بزواله ؛ وهذا قائم فى الصفتين ، فيجب أن يقال باحتياج إحدى الصفتين إلى الأخرى لمثل هذه الطريقة .

يبين ذلك أنا ما لم نعلم [١٨٧ ظ] افتقار إحدى الصفتين إلى الأخرى لا نعلم افتقار أحد المعنيين إلى الآخر؛ لأنا إنما نعلم أن العلم والقدرة يزولان بزوال الحياة، إذا علمنا أن حالة القادر العالم تزول بزوال حالة الحى .

فإن قيل : ولم قلتم إن اليد تخرج بانفصالها عن جملة العالم القادر ؟

قيل له : لو لم تكن خرجت عن ذلك لصح الفعل بها ابتداء ، كما يصح لسائر محال قُدَره — وفى علمنا بخلاف ذلك دلالة على ما قلناه .

فإن قيل : ما أنكرتم أنه إنما لا يصح الفعل بها لزوال القدرة عنها ، لا لأنها خرجت عن الجملة ؟ ألا ترى أن شحمة الأذن لا يصح الفعل بها ، و إن لم تخرج عن الجملة ، لا يصح ابتداء الفعل بها لما لم تكن فيها قدرة ؛ فكذلك اليد المنفصلة لا يصح الفعل بها ، لأنها لا حياة فيها لا أنها خرجت عن الجملة ، بل هى من الجملة .

قيل له : لولا أنها خرجت عن الجملة لما انتفت القدرة عنها بعد ما كانت فيها ، بخلاف الشحمة ، لأنها لم تكن فيها قدرة وزالت .

و بعد ، فإن اليد المنفصلة لو كانت من الجملة لكان يجب أن يصح الإدراك بها — وقد علمنا خلاف ذلك .

وبعد فإنا نعلم أن حال تلك اليد كحال سائر الميتات فى جميع الأحكام ، فكيف يصح أن يقال إنها من الجملة ؟

فإن قيل : هب أنا سلمنا أنها خرجت عن جملة العالم القادر كما خرجت من الجملة ، ولكن من أين [أن][1] خروجها عن جملة العالم القادر إنما هو لخروجها عن جملة الحى ؟ وما أنكرتم أن العلة ليست هذه ، وإنما العلة فى ذلك حصول الانفصال عنها ؟

فالجواب أن الانفصال والاتصال لا تأثير لهما فى هذا الباب ، فإن الشىء يكون متصلا بالجملة ، ولا يكون من جملة العالم القادر لما لم يكن من جملة الحى ، كالشعر والظفر ، وقد يكون منفصلا فى بعض الأوقات ومع ذلك ، لا يخرج من جملة العالم القادر لما لم يخرج من جملة الحى .

ألا ترى أن أحدنا إذا أكثر المشى والتحرك فإنه يحصل بين أعضائه تفرق وانفصال ، وإن حصل اتصال من [١٨٨ و] وجه آخر ، كما قلنا فى حجر الرحى ؟

فإن قيل : إن المخرج له من كونه قادرا إنما هو عدم القدرة لا خروجه من جملة الحى .

فالجواب : أن هذا باطل بشحمة الأذن ، فإنها لا قدرة فيها ، ومع ذلك فهى من جملة القادر . فلو كان زوال القدرة علة للخروج من جملة القادر لوجب فى الشحمة أن لا تكون من جملة القادر — وقد علمنا خلاف ذلك .

فإن قيل : ما أنكرتم أن المخرج لذلك إنما هو زوال الحياة عنها ، لا خروجها عن جملة الحى ؟

---

(١) زيادة من عندنا .

فالجواب : أنه لو كان كذلك لكان المدخل لها فى جملة الحى وجود الحياة فيها، ولو كان كذلك لوجب فى يد عمرو أن تكون من جملة زيد، لأن فيها حياة .

فإن قيل : غرضنا بذلك أن تكون فيها حياة زيد .

قيل له : هذا رجوع إلى ما ذكرناه ، لأنه لا يقال : فيها حياة[1]، إلا وهى من جملته حيا ، لأن حياته أدخلتها فى جملته ؛ فلا فرق بين أن يقال : إن الذى أدخلها فى جملة العالم القادر كونها من جملة الحى ، وبين أن يقال : إن الذى أدخلها فى ذلك إنما هو حياته فيها .

إلا أن هذا معترض، لأن لقائل أن يقول : ليس من حيث أن زوال الحياة، إذا كان مخرجا لها من جملة العالم القادر ، مايوجب أن يكون وجود الحياة فيها مدخلا فى الجملة عالمة قادرة، لأنه ليس يجب فى حكم من الأحكام يزول لزوال أمر من الأمور أن يكون ثبوته لثبات ذلك الأمر .

ألاترى أن زوال تعلق القدرة وغيرها من المعانى المتعلقة إنما هو لزوال الوجود، ثم لايجب أن يكون حصول التعلق لمكان الوجود ؟ كذلك لايمتنع أن يكون زوال حكم من الأحكام لثبوت أمر من الأمور .

ثم لا يجب أن يكون ثبوت ذلك الحكم لزوال ذلك الأمر .

ألاترى أن امتناع صحة الفعل إنما تكون لحصول المنع ، ثم حصول الفعل لزوال المنع ؟فالأولى أن يقال : إنه لوصح [١٨٨ظ] دخول المحل فى الحى من دون أن تكون فيه حياة، صح أن يكون داخلا فى جملة العالم القادر ، وذلك بأن يصح أن تكون الأجزاء حية بوجود الحياة فى بعضها ، كما يصح أن تكون قادرة عالمة

(١) أصل : حياته

بوجود العلم والقدرة فى البعض . ولكن لا يصح دخول المحل فى جملة الحى إلا وفيه حياة .

يبين ذلك أن القدرة فى التحقيق إنما تحتاج إلى كون المحل حيا ، لا إلى الحياة . ولكن المحل لما لم يصر حيا إلا بالحياة أضيف إليها — فلا يصح ماذكره السائل .

فإن قيل : ماذكرتموه لا يصح من وجه واحد ، وهو أنه لايكون أولى بأن يقال : « إن اليد إنما دخلت فى جملة العالم القادر لدخولها فى جملة الحى » ، من أن يقال : « إنما دخلت فى جملة الحى لدخولها فى جملة العالم القادر » ، فلا يتميز المعلل من المعلل به .

قيل له : هذا لايصح ، لأن غرضنا بذلك أن المصحح لكونه عالما قادرا إنما هو كونه حيا ، ولو كان الأمر على ماذكره السائل لوجب فى كل ما كان حيا أن يكون عالما قادرا ؛ إذ لايجوز وجود المصحح ولا مصحح .

وقد علمنا أن الساهى والنائم حيان ، ومع ذلك ليسا بعالمين ، ولكن لا يجوز أن يكون عالما قادرا إلا وهو حى ، فعلم أن الحى هو المصحح دون العالم .

ثم نقول فى أصل السؤال : اشتراك الذاتين فى صفة من الصفات لا يوجب اشتراكهما فى سائر الصفات ، إلا إذا كانت إحدى الصفتين مقتضية للأخرى أو كان ما يدل على إحداهما يدل على الأخرى .

وأما إذا لم تكن كذلك لم يجب ، إذ لو لم نقل بذلك لما ثبت الاختلاف بين الذوات ، إذ لا شىء من الذوات إلا و بينه و بين غيره مشاركة فى صفة ما .

ألا ترى أن القديم تعالى ، وإن خالف سائر الذوات ، فإنه لا بد أن يشاركها فى الوجود ، ثم لا يجب أن يكون مثلا لها ؟

وأما إذا كانت[1] إحدى الصفتين تقتضى الأخرى فالاشتراك فى إحداهما يقتضى الاشتراك فى الأخرى ، سواء رجعنا بالاقتضاء إلى الدلالة أو الإيجاب .

فإن إحدى الصفتين إذا كانت تقتضى الأخرى اقتضاء الدلالة فكل ماحصل من الذوات على الصفة المقتضية للأخرى يجب أن يكون حاصلا [١٨٩ و] على الأخرى ، لأن الدليل لايجوز أن يثبت ولا مدلول هناك ،

وذلك مثل ما نقول فى كونه قادرا : إنه يقتضى كونه موجودا اقتضاء الدلالة.

وكذلك إذا كان اقتضاء الإيجاب ، فما حصل على المقتضى لا بد أن يحصل على المقتضى له ، إذا كان الشرط حاصلا ، كما تقدم فى جوهر ، إذا كان موجودا وجب أن يكون متحيزا ، وجب ذلك فى كل جوهر .

و إنما وجب ذلك لأن المقتضى إذا اقتضى أمرا من الأمور إنما اقتضى لأمر يرجع إليه ، سواء كان ذلك على وجه الدلالة أو الإيجاب .

فإذا شاركه غيره فى هذه الصفة فقد شاركه فيما لأجله اقتضى ما اقتضاه ، فيجب أن يشاركه فى حصول المقتضى له .

وكذلك الاشتراك فى الدليل ؛

فإذا ثبتت هذه الجملة قلنا : ليس من حيث أن القديم تعالى شاركنا فى كونه عالما قادرا ، وكان الواحد منا جسما ، أن يشاركه عز وجل فى كونه جسما ، لأن كونه عالما يقتضى كونه جسما ؛ إذ لو كان كذلك لوجب فى كل جسم أن يصح أن يعلم < كما أنه لما كان مقتضيا لكونه وجب فى كل حى أن[2] يصح > — وقد علمنا خلاف ذلك .

(١) أصل : كان .

(٢) ما بين القوسين كأنه زائد أو فى النص نقص .

وكذلك ما يدل على كونه عالما، وهو صحة الفعل المحكم، لا يدل على الجسمية .

فإن قيل : نحن نقول أيضا إنه لا جسم إلا و يصح أن يعلم و يقدر بشرط أن يكون حيا ، كما أنكم تقولون : لا قادر إلا ما يصح منه الفعل بشرط أن لا يكون هناك منع .

قلنا : فرق بين الموضعين ، لأنا نريد بذلك حصول الفعل عند زوال المنع ، وحالته تلك لم تتغير إلى زيادة ولا نقصان .

وليس كذلك كون الجسم قادرا وعالما بشرط أن يكون حيا ، فإنه لا بد من أن يحصل هناك تغير بزيادة أو نقصان ، حتى يصير بنية ، لأن الحياة لا تكون إلا ببنية .

وقد أجيب عن السؤال فى الأصل بأن صحة أن يعلم و يقدر ليس لها حظ فى الدلالة على الجسمية فى الشاهد أصلا ، لأنا لا نعلم كون الغير عالما قادرا إلا بعد أن نشاهده ونشاهد تصرفه ؛ فإذا كان كذلك فقد حصل له العلم ضرورة بكونه جسما [١٨٩ ظ] ، فلا يحتاج إلى الدلالة ، لأن من حق الاستدلال أن لا يسبق العلم بالمدلول قبل الدلالة .

فإن قيل : ما أنكرتم أن أحدنا إنما وجب أن يكون حيا إذا كان عالما قادرا لأنه ذو أجزاء وأبعاض ، والأجزاء لا تصير فى حكم الشيء الواحد إلا بالحياة والقديم تعالى ذات واحدة ، فلا يجب إذا كان قادرا أن يكون حيا ؟

قيل له : قد بينا فيما تقدم أن لكونه عالما قادرا تعلقا بكونه حيا بدلالة أن ما دخل فى جملة الحى دخل فى صحة أن يعلم و يقدر ، كاليد المتصلة ؛ وما خرج عن

جمـلة الحى خرج عن جملة العام القادر ، كاليد المنفصلة ؛ فإذا كان بين الصفتين تعلق[1] وجب ما ذكرناه .

وبعد فإنا نعلم أن من صح أن يعلم صح أن يقدر ومن صح أن يقدر صح أن يعلم ؛ فلا بد من ثبوت تعـلق بينهما . وهمـا حكمان ، فيجب أن يكون مصححهما واحدا ، وإلا لم يجب ذلك ، إذ لا يكون مصححهما واحدا إلا على ماقلنـاه .

لأن على ما ذكره السائل فالمصحح لكل واحد منهما وجود الحيـاة فى محل القدرة والعلم ؛ فوجودهما فى محل العلم مصحح لـكونه عالمـا ووجودهما فى محل القدرة مصحح لكونه قادرا .

وهذا فى الحقيقة كأنه ابتداء دلالة فى المسألة ،لا أنه جواب عن هذا السؤال . إذ لو كان جوابا عن هذا السؤال لـكان للسائل أن يقول إن مصححهما واحد ، وهو أن تكون الذات ذاتا واحدة .

إلا أن فى القديم تعالى إنما تكون الذات واحدة لأمر يرجع إليها ، وفى الواحد منا إنمـا يصير [واحدا] بالحياة ، فيحتاج إلى الحياة لتصـير الأجزاء شـيئا واحدا لمـا يصدر عنها من الصفة .

ثم المصحح فى الحقيقة إنما هو الوحدانية ، لا كون الجملة حية .

وإن كان هذا أيضا لا يصح ، لأن لنا أن نقول : إنه لو كان كذلك لوجب أن يصح فى الجـزء المنفرد أن يكون عالمـا قادرا ، وإن لم يكن حيا ولا كانت فيه حياة .

---

(١) أصل : تعلقا .

فإن قال : ليس كذلك ، بل كما أن كون الذات عالما يحتاج إلى أن تكون الذات واحدة وهو إذا كان عالما بعلم يحتاج إلى وجود الحياة فى محله ، والحياة لا يصح [١٩٠ و] وجودها فى جزء منفرد ،

قلنا له : كان يجب إذا اجتمع[1] أجزاء و وجدت الحياة فى كل جزء أن يكون كل جزء عالما ، و إن كان الحى هو الجملة ؛ لأنه لا يجب فى العالم أن يكون حيا ، و إنما وجب فى علمه ، إذا كان عالما بعلم ، أن يكون فى محل فيه حياة .

إلا أن له أن يقول : إنه إذا وجدت الحياة فى هذه الأجزاء صارت كالشىء الواحد ، فيجب أن يكون العالم جميعه لا بعضه ، ولا حكم للبعضية .

ولكن هذا لا يصح لأن الأجزاء ، و إن صارت كالشىء الواحد حكما لا حقيقة ، فحينئذ الحكم للحقيقة ؛ فيصح فى كل جزء أن يكون عالما قادرا ، لأنه واحد .

فإن قيل : كيف يصح قولكم : " إنه إذا كان كل من صح عليه أحد الحكمين يصح عليه الآخر يجب أن يكون مصححهما واحدا " ، وقد علمنا أن الضدين يصح كل واحد منهما أن ينتفى به الآخر ، ثم المصحح لأحدهما لا يجب أن يصحح الآخر ؟ .

قيل له : هذا لا يصح ، لأنا نقول : إنهما لم يتساويا فى ذلك ، بل بأن ينتفى الباقى أولى من الطارئ ، فلا يكون الحكم ثابتا لهما فى حالة واحدة — وكلامنا فى حكمين لا ينفك أحدهما عن الآخر .

فإن قيل : ليس إلزامنا من هذا الوجه ، بل من وجه آخر ، وهو أن كل واحد من الضدين شاركه الآخر فى منافاة ضد ثالث ، مع افتراقهما فى المصحح ، كالسواد والبياض ، فإنهما ينافيان الحمرة .

---

(١) هكذا الأصل ، وقد تركناه كما هو .

والجواب عن هـذا أيضا مثل ما تقـدم، فإنا نقول: إن السواد والبياض إن اشتركا فى صحة انتفاء الجبرة بهما، فإن ذلك لا يكون فى حالة واحدة، لاستحالة اجتماع السواد والبياض معا، وإنما يكون ذلك على طريقة البدل أو فى وقتين .

فإن قيل : « قولكم بأن لكون الذات عالما [١٩٠ ظ] تعلقا بكونه حيا يوجب(١) فى كل عالم أن يكون حيا » ، إنما يتم إذا بينتم أن استناد كون الذات عالما إلى كونه حيا لأمر يرجع إلى الصفة، ونحن لانسلم أن هذه الصفة ، وهى كونه عالما يستند إلى كونه حيا لأمر يرجع إلى الصفة، بل نقول: إنما وجب ذلك، لأن أحدنا ذو أجزاء ، فيجب إذا كان عالما أن يكون حيا ، حتى يصير فى حكم الشيء الواحد ؛

فمن سبيلكم أن تدلوا على هـذا الأصل ، وهو أن افتقار كون الذات عالما إلى كونه حيا إنما هو لأمر يرجع إلى نفس الصفة ، حتى يستقيم لكم ما ادعيتم .

قيل له : الذى يدل على ذلك أن كونه عالما صفة تعلقت بكونه حيا ، حتى صارت طريقا إليه ؛ وكونه حيا يظهر به .

والصفة إذا تعلقت بأجزاء وكانت طريقا إليها ، وكانت الأجزاء تظهر بها ، وجب أن تكون متعلقة بها أبدا .

وهذا كما نقول فى صحة الفعل ، لما تعلقت بكون الذات قادرا وكانت طريقا إلى تلك الصفة حتى ظهرت الصفة بهذا الحكم ، وجب أن يكون الحكم متعلقا بتلك الصفة فى كل موضع ، حتى لا يصح الفعل إلا ممن هو قادر .

كذلك لا يكون الذات عالما إلا وهو حى .

---

(١) أصل : يجب .

فإن قيل : ما أنكرتم أن هذا إنما يجب إذا كانت الصفة الأولى لا تظهر إلا بهذه الثانية . وأما إذا كانت الأولى تظهر بغير هذه الثانية ، فلا يجب فى كل موضع ثبتت الثانية أن تكون الأولى ثابتة . وفى صحة الفعل مع كون الذات قادرا إنما يثبت ما ادعيتم لأن الطريق إلى كون الذات قادرا ليس إلا صحة الفعل، حتى لو كان هناك طريق إلى تلك الصفة من غير صحة الفعل لما كان يجب .

فالجواب أنه لاعبرة بما ذكرت ، وإنما العبرة بأن يكون الحكم أو الصفة طريقا إلى صفة، فى أنه إذا كان كذلك وجب أن يتعلق ما هو طريق بما هو طريق إليه ، وإن كان هناك طريق[١٩٢و][1] آخر يمكن الوصول به إلى الأصل .

إلا أن صحة الفعل على وجه الإحكام لما كانت[2] طريقا إلى كون الذات عالما لايصح إنما يثبت هذا الحكم إلا ويجب أن تكون هناك صفة ، هى كونه عالما، وإن أمكن أن يتوصل إلى كونه عالما بغير هذه الطريقة .

وذلك بأن يخلق الله تعالى فينا العلوم الضرورية ، فإن هذه الاعتقادات إنما كانت علوما، لأنها من فعل العالم بالمعتقد ؛ فلا بد أن يكون القديم تعالى عالما، وإلا لم يجب فى هذه الاعتقادات أن تكون علوما .

والعلم ليس بمحكم فى نفسه، حتى يقال : إنه إنما وجب أن يكون عالما لفعله ما هو محكم من الأفعال ، فقد يعلم أحدنا بأنه عالم بأن يعلم سكون نفسه ، وإن لم يستدل على ذلك بالأفعال المحكمة .

يبين ما ذكرناه أنه، وإن كان هناك طريق آخر، فما ذكرناه لايخرج من أن يكون طريقا .

(١) انتقل المرقم من ١٩٠ إلى ١٩٢ — ولا فجوة فى النص .

(٢) أصل : كان .

فإذا ثبت أن كونه عالما طريق إلى كونه حيا وجب أن لا يختلف شاهدا وغائبا ، لأن هذا هو حال الطريق .

وبعد : فإنا نعلم أن كون أحدنا عالما يستند إلى كونه حيا ، فلا يخلو :

إما لأجل أن كونه حيا يصحح هذه الصفات .

أو لأن أحدنا يحتاج فى كونه عالما يفتقر(1) إلى كونه حيا ، لتصير الأجزاء فى حكم الشيء الواحد .

فإن كان الأول فهو الذى نقول .

وإن كان الثانى لم يجز ، لأن كونه حيا إذا صير الأجزاء فى حكم الشيء الواحد فإنما صيرها كذلك لأنه يصحح الصفات الراجعة إلى الجملة ، حتى إنه لو لم يصحح تلك الصفات لما كان يجعل الأشياء فى حكم الشيء الواحد .

ولو كان كون الذات قادرا يصحح هذه الصفات الراجعة إلى الجملة لكان الجاعل للأشياء فى حكم الشيء الواحد إنما هو تلك الصفة .

إلا أن لقائل أن يقول : ليس بأن يقال هذا أولى من أن يقال إن كون الذات حيا إنما صحح هذه الصفات الراجعة إلى الجملة لأنه يجعل الأشياء فى [١٩٢ ظ] حكم الشيء الواحد ، حتى إنه لو لم يكن كذلك لما كان مصححا لهذه الصفات .

ولو كان كون الذات قادرا يجعل الأشياء فى حكم الشيء الواحد لكان المصحح لهذه الصفات إنما هو كونه قادرا ، على العكس مما قلناه .

---

(١) هكذا الأصل ، ويبدو أن كلمة «يفتقر» زائدة .

ويمكن أن يجاب عن هذا بأن يقال : غرضنا بهذا إبطال تعليلك ، وهو أنه لا يمكن أن يقال إن كون الذات عالما إنما افتقر إلى كونه حيا لأجل أن كونه حيا يجعل الأشياء فى حكم الشيء الواحد ؛ لأنه ليس بأن يقال هذا أولى من أن يقال إن كونه حيا إنما يجعل الأشياء فى حكم الشيء الواحد ،لأنه يصحح الصفات الراجعة إلى الجملة ؛

فإذا بطل تعليلك ثبت ما قلناه من أن كونه عالما قادرا يفتقر إلى كونه حيا، لأمر يرجع إلى الصفة .

وقد استدل فى المسألة بأن قيل : قد ثبت أن أحدنا حى ، وثبت أن كونه قادرا تعلق بكونه حيا؛والصفة متى تعلقت بأخرى على طريقة الصحة فإنها لاتتعلق إلا بها ، شاهدا كان أو غائبا .

ثم الذى يدل على أن أحدنا حى ما قد ثبت أن أحدنا ذو أجزاء كثيرة ، ومع ذلك فإنه فى حكم الشيء الواحد من حيث أن تصرفه يقع بحسب قصده وداعيه .

ولا بد أن يكون هناك أمر يجعل الأجزاء فى حكم الشيء الواحد ، وذلك الأمر لا يخلو :

إما أن يكون معنى، أو صفة

لايجوز أن يكون ذلك الأمر معنى من المعانى ، لأن المعنى يختص ببعض[1] الجملة ، وصيرورة هذه الأجزاء فى حكم الشيء الواحد ترجع إلى الجملة، فلابد من أن يكون المؤثر فى ذلك يرجع إلى الجملة .

وقد يكون فى كلامنا أن ما يختص بالبعض[2] هو بمنزلة ما يختص بالغير[2] فلا بد من أن يكون المؤثر فى ذلك الحكم صفة ترجع إلى الجملة .

---

(١) أصل : بعض (٢) أصل : البعض ... الغير .

والصفات التي ترجع إلى الجملة لا تخلو :

إما أن يصح خروج الجملة عنها ، مع أنه جملة فى أكثر الأحوال ، وذلك نحو كونه مريدا وكارها ، فلا يجوز أن يكون المؤثر فى هـذا [١٩٣ و] الحكم ما هو من هذا القبيل من الصفات .

وإما أن لا يصح خروج الجملة عنها فى أغلب الأحوال ، وإنما يصح من حيث المقدور ، وذلك نحو كون الجملة عالمة قادرة .

فما هذا سبيله من الصفات أيضا لا يجوز أن يكون مؤثرا فى هـذا الحكم ، لما بينا أن حال الجملة يختلف فى كونها قادرة . وفى صحة الفعل منها ، مع أن حالها فيما به تصير جملة لا يختلف ، فيجب أن يكون المؤثر أمرا زائدا على هذه الصفات وهو ما نقوله من كون الجملة حية .

وبعد فإنه قد ثبت أن أحدنا يكون مدركا لكونه حيا ، فيجب أن يكون كونه مدركا دلالة على كونه حيا قادرا .

فإذا أمكن أن يُعلم كون أحدنا حيا بهـذه الطريقة ثم عُلم أن [صفة] كونه قادرا تعلقت به على وجه الصحة ، وجب أن يقال إنها تتعلق به أبدا ، لأجل أن الصفة إذا تعلقت بأخرى على وجه الصحة وجب أن تتعلق بها أبدا .

إعلم أن هذه الطريقة مما لا يمكن الاعتماد عليه ، لأن لقائل أن يقول : لماذا اعتبرت الصحة ، وما التأثير فى ذلك ، وهل هذا إلا احتراز بعبارة لا معنى تحتها ؟ ألا ترى أن الصـفة لو تعلقت بأخرى على وجه الوجوب تعلقت بها أيضا أبدا ، ككونه مدركا ، فإنها [صـفة] (١) تتعلق بكونه حيا على وجه الوجوب ، ومع ذلك تتعلق بها أبدا .

(١) زيادة للإيضاح .

فإذا علمت ذلك فقد علمت أن اعتبار الصحة لا تأثير له فى هذا الباب ، فيجب ان يُقتصر على مجرد التعلق ،

فنقول: إن الصفة إذا تعلقت بأخرى تعلقت بها أبدا سواء تعلقت بها على وجه الوجوب أو على وجه الصحة .

ومتى قلت هـذا انتقض صريحا بتعلق صفات القديم بما هو عليه تعالى فى ذاته ، فإن تلك الصفات تتعلق بتلك الصفة ، ثم لا يجب فى تلك الصفات أن تتعلق فى مثل تلك الصفة ، فإن هـذه الصفات توجد فى أحدنا ، وليس فى أحدنا مثل [١٩٣ ظ] الصفة الذاتية الثابتة للقديم تعالى . فالمعتمد ماتقدم .

فصـــل

ثم قال رحمـه الله : فما الدليل على أن الله تعالى سميع بصير مدرك للمدركات ... ... الى قوله فى فصل آخر : فما الدليل على أن الله تعالى قديم ؟

إعلم أن الكلام فى أن القديم تعالى مدرك لايتم إلا بعـد أن نبين أن الواحد منا له بكونه مدركا صـفة ، وتلك صفة زائدة على كونه حيا وكونه عالمـا ، لأنه لا يتبين[1] إلا بهما ، وأن المؤثر فى ذلك ليس إلا كونه حيا . فإذا ثبتت هذه الجمـلة وثبت أن القديم تعالى حى وكان المـدرك موجودا وجب أن يكون مدركا، فإن المؤثر قد حصل والشرط قد تكامل ، فيجب حصول المؤثر فيه .

فإن قيل : فلم قلتم إن أحدنا مدرك وإن[2] له بكونه مدركا صفة ؟

قيل له : أما القول بأن أحدنا مدرك فظاهر لا يمكن الدفع له . وأما الكلام فى أن له بكونه مدركا صـفة زائدة [فهو[3]] ما قـد ثبت أنه يجد هذه القضية من نفسـه ، لأنه يفصل بين ما يدركه و بين ما لا يدركه ، كما يفصل بين بعض المدركات و بين البعض .

وهـذا الفصل يجب أن يكون راجعا إلى ثبوت حالة له ، كما أن الفصـل فى كونه مريدا وكارها ومشتهيا ونافرا يجب أن يرجع إلى ثبوت حالة له .

---

(١) أصل : يلبس ، ويجوز أن تكون تحريفا عن : يلتمس .

(٢) أصل : فإن .

(٣) زيادة من عندنا للإيضاح .

ولانه إذا ثبت هذا الفصل لم يجز أن يرجع به إلى ذات المدرك ولا إلى ذات المـدرك ولا إلى معنى من المعانى ولا حكم من الأحكام ، فيجب أن يكون راجعا إلى ثبوت حالة من الحالات .

ولأن كون الذات مدركا يؤثر فى حال[1] العـلم وقوته و يؤثر فى وقـوع الالتذاذ وقوته ، فيجب أن يرجع به إلى حالة .

فإن قيل : فلم قلتم إن هـذه الصفة ، وهى كونه مدركا ، صـفة زائدة على كونه عالمـا ؟ .

قيل له : لأنا نعلم[2] انفكاك إحدى الصفتين [١٩٤ و] عن الأخرى ، وهـذا غاية ما يُعلم به تغاير الصفتين .

ألا ترى أن أحدنا قد يدرك الشيء فى حال النوم والسهو ، ولا يكون عالمـا به ، لأنه يـدرك الصـوت فى حال النوم ؟ وقـد يدرك قرص البعوض والبرغـوث ولا يكون عالمـا بذلك ، ولا يمكن المنع من ذلك لأنه معلوم . ولهـذا ربمـا كان سببا لانتباهه . وقد يكون عالمـا بكثير من الأشياء ولا يكون مدركا :

فإنه عالم بالله تعالى و بصفاته و بالمعدومات و بكثير من الأعراض و بكثير من البلدان والملوك وأحوالهم ، ولا يكون مدركا لشيء من ذلك .

وأبين من ذلك أنه قد يدرك الشيء فيعلمه ، ثم ينقضى إدراكه و يبقى عالمـا به .

وبعد : فإن الدلالة قد دلت على أن الإدراك ليس بمعنى ، وثبت أن أحدنا إنما يكون عالمـا بعلم ، فالصفة التى تكون لمعنى لابد أن تكون مفارقة لمـا لا يكون لمعنى .

---

(١) أصل : حلا .

(٢) أصل : نعلم أن .

ولأن كون الذات مدركا لو كان المرجع به إلى كونه عالما احتيج فى الإدراك إلى الحاسة ؛ فإن العلم إن كان لا بد له من محل فمحله إنما هو القلب .

ولأن كونه مدركا طريق إلى كونه عالما ، فكيف يصح أن يقال إن أحدهما هو الآخر ؟

وأما الكلام فى أن كونه مدركا صفة زائدة على كونه حيا فلأن أحدنا قد يكون حيا ثم لا يكون مدركا بأن لا يكون المدرك موجودا أو يكون موجودا وهناك مانع.

ولأن كونه حيا مما لا يتعلق ، وكونه مدركا مما يتعلق ، فالصفة التى لا تتعلق لا بد أن تفارق مالا يتعلق .

ولأن أحدنا قد يتجدد له أمر عند الإدراك ، وحاله فى كونه حيا على ما كان لم يتغير ، فيجب أن يكون كونه حيا غير كونه مدركا .

فإذا ثبت أن كونه مدركا صفة زائدة على كون الذات حيا وعالما فالذى يدل على أن المؤثر فى كونه مدركا ليس إلا كونه حيا أن ما دخل فى جملة الحى دخل فى صحة الإدراك به ، وما خرج عن جملة الحى خرج عن [١٩٤ ظ] صحة الإدراك به :

فالأول اليد المنفصلة ، والثانى اليد المتصلة .

فلولا أن كونه حيا يؤثر فى كونه مدركا ، وإلا لم يجب ذلك .

فإن قيل : ما أنكرتم من أن اليد المتصلة إنما صح الإدراك بها لاتصالها بالجملة الحية لا لدخولها فى جملة الحى ، وأن اليد المباينة إنما استحال الإدراك بها لحصول البينونة بينها وبين الجملة لا لخروجها عن جملة الحى ؟

قيل له : هذا الذى ذكرته من الاتصال والانفصال لا حكم له ، لأن الشعر والظفر متصلان بالجملة ، ومع ذلك لا يصح الإدراك بهما ، لما لم يدخلا فى جملة

الحى ؛ وأن الواحد منا إذا أكثر المشى قد يحصل فى أعضائه انفصال ثم لا يمنع من صحة الإدراك بكل عضو ، لما لم يخرج من جملة الحى — فعلم أن العبرة بالدخول فى جملة الحى والخروج منها .

فإن قيل : ما أنكرتم أن اليد المباينة إنما لا يصح الإدراك بها لأنه لا حياة فيها ، وأن اليد المتصلة إنما يصح الإدراك بها لأن فيها حياة ؟ .

قيل له : هذا لا يصح ، لأنه لو كان كذلك لكان يجب أن يصح من زيد أن يدرك بيد عمرو ، لأن فيها حياة — وقد علمنا خلاف ذلك .

فإن قيل : العبرة بأن تكون فيها حياة .

قيل له : لا معنى تحت هذا الكلام سوى أن يقال إنه إنما يجب أن يصح الإدراك بها لأنه[1] داخل فى جملته .

وبعد : فإنا قد بينا أن المحل لو صح دخوله فى جملة الحى ، مع أنه لا حياة فيه ، لصح الإدراك به .

فعلم بذلك أن العبرة بالدخول فى جملة الحى .

فإن قيل : لو كان كونه حيا مصححا لكونه مدركا للقضية التى ذكرتموها ، وهى أن ما دخل فى جملة الحى دخل فى صحة أن يدرك به وما خرج عن جملة الحى خرج عن صحة أن يدرك به ، لكان يجب أن يكون كونه حيا مصححا لكونه مشتهيا [١٩٥ و] ونافرا ، لأن ما دخل فى جملة الحى دخل فى صحة أن يشتهى وينفر وما خرج عن جملة الحى خرج عن صحة أن يشتهى وينفر .

---

(١) هكذا الأصل ، وقد تركناه — والمقصود اليد .

فكان يجب فى كل حى أن يصح أن يشتهى وينفر، حتى يلزم ذلك فى القديم تعالى ، كما قلتم مثل ذلك فى كونه مدركا .

قيل له : إن كون أحدنا حيا لا يصحح كونه مشتهيا ونافرا على الإطلاق ، وإنما يصحح ذلك بشرط الزيادة والنقصان؛ فإن الشهوة فى أحدنا لا تتعلق إلا بما إذا ناله المشتهى حصل فى بدنه ضرب من الصلاح، وإن النفرة لا تتعلق إلا بما إذ ناله النافر حصل فى بدنه ضرب من الفساد .

والزيادة والنقصان يستحيلان على القديم تعالى .

وكون الواحد منا حيا إنما يصحح هاتين الصفتين بهذا الشرط ، فوجب أن يقال باستحاله تصحيح كون القديم تعالى حيا بهاتين(١) الصفتين .

وبهذه الطريقة نجيب إذا سئلنا(٢) عن تصحيح كون الواحد منا حيا لكونه عاجزا وجاهلا ، فإنا : نقول إن كون أحدنا حيا إنما يصحح هاتين الصفتين بشرط أن لا يجب كونه عالما وقادرا : وفى القديم تعالى إذا وجب كونه عالما قادرا فقد زال الشرط ، فلا يحصل كونه حيا مصححا لهاتين الصفتين . وهكذا نجيب أيضا إذا سئلنا(٢) عن السرور والغم ، فإنا نقول : إن كون أحدنا حيا إنما يصحح كونه مسرورا مغتما ، لأجل أن السرور والغم يتبعان المنافع والمضار ، وهما يتبعان الشهوة والنفار .

وقد بينا أن كون أحدنا حيا لا يصححهما إلا بشرط ، وهو الزيادة والنقصان ،

فإن قيل : ما أنكرتم أن كون أحدنا حيا إنما يؤثر فى كونه مدركا بشرط الحاسة ، فالقديم تعالى إذا استحال عليه الحاسة وجب أن يستحيل كونه مدركا ؟

---

(١) أصل : لهاتين .   (٢) أصل : سألنا .

قيل له : إن كون أحدنا حيا يصحح كونه مدركا بشرط الحاسة ، ولكن [١٩٥ ظ] اعتبار الحاسة ليس لأمر يرجع إلى أن تصحيح هذه الصفة لكونه مدركا إنما يكون لأجل اعتبار الحاسة ، بل إنما ذلك لأجل أن أحدنا حى بحياة ، فلا يمكنه أن يدرك ما يدركه إلا بمحل الحياة ، حتى يكون محل الحياة آلة فى ذلك .

وغير ممتنع فى الآلة أن تكون حاصلة على صفة مخصوصة حتى، تكون حاسة مخصوصة .

ثم القديم تعالى لما كان حيا لذاته وجب أن يدرك مايدركه ، وإن لم يكن هنالك حاسة .

هذا كما نقول فى الفعل : إن أحدنا لا يمكنه أن يفعل فعلا إلا بآلة ، لأجل أنه قادر بقدرة ، فلا يمكنه أن يفعل إلا بعد استعمال محل القدرة فى الفعل أو فى سببه ضربا من الإستعمال ، فيكون محل القدرة آلة يحتاج إليها ؛ بل ربما يحتاج إلى آلة منفصلة — وكل ذلك لأمر يرجع إلى كونه قادرا بقدرة .

فالقديم تعالى لما كان قادرا بذاته صح منه أن يفعل ما يفعله ، وإن لم يكن هناك آلة — فكذلك فى مسألتنا .

والذى يدل على أن المؤثر فى كون الذات مدركا إنما هو كونه حيا، ماقد ثبت من أن أحدنا إذا كان حيا ووجد المدرك وارتفعت الموانع، كما صح أن يدرك وجب أن يدرك ، فلا يخلو :

إما أن يكون المؤثر فى الإدراك كونه حيا ، وما عداه شرط ،

أو يكون الجميع مؤثرا ،

أو يكون المؤثر فى ذلك معنى هو الإدراك .

ولا يجوز أن يقال إن المؤثر فى ذلك هذه الأمور بأجمعها، لأن تأثير هذه الأمور لايخلو : إما أن يكون تأثير العلة فى المعلول ،

أو تأثير الصفة فى الصفة ،

فإن كان الأول لم يجز، لأن أشياء كثيرة لايجوز أن تكون علة فى حكم واحد،

و إن كان المراد بالتأثير اقتضاء صفة لصفة لم يجز أيضا ، لأن أشياء كثيرة لا تقتضى صفة واحدة — كيف وفى هذه الأشياء ما يرجع إلى [١٩٦ و] الغير ، والاقتضاء إنما يكون فيما يرجع إلى نفس المقتضى !

ولا يجوز أن يكون المؤثر فى ذلك وجود المدرك ، لما بيناه فيما تقدم [من] أن وجود المدرك لا يجوز أن يكون علة .

ولا يجوز أن يكون المؤثر فى ذلك إنما هو الإدراك على ما نبين من بعد [من][1] أن الإدراك ليس بمعنى

ولا يجوز أن يكون المؤثر فى ذلك صحة الحاسة لأنه لا يخلو :

إما أن يقال إن صحة الحاسة علة فى ذلك أو مقتضية .

ولا يجوز أن تكون علة ، لأنه كان لا تحصل صحة الحاسة ولا يكون مدركا، لأن العلة لا تنفك من الحكم ، فكيف والمرجع بصحة الحاسة إلى أمور مختلفة ؛ والأمور المختلفة لا يجوز أن تُؤثر فى حكم واحد تأثير العلة للمعلول .

و إن أريد تأثير الاقتضاء فصحة الحاسة حكم يختص ببعض الجملة[2] ، وكونه مدركا يرجع إلى الجملة، وما يرجع إلى البعض لا يكون مقتضيا لما يرجع إلى الجملة،

(١) زيادة من عندنا للإيضاح .
(٢) هكذا الأصل وقد تركناه .

ولا يجوز أن يكون المؤثر فى ذلك زوال الموانع ، لأنه يرجع إلى الغير ،

فلم يبق إلا أن يكون المؤثر فى ذلك إنما هو كونه حيا وأن ماعداه شرط .

فإذا ثبت ذلك وجب فى القـديم تعالى أن يكون مدركا إذا كان حيا ووجد المدرك ، لأنه لا يعقل فى حقه شرط سوى وجود المدرك .

فإن قيل : طريقتكم[1] هذه وما تقدّم فى إثبات كون القديم تعالى مدركا تقودكم إلى أن يكون القديم تعالى محسّا !

قيل له : هذا لا يصح ، لأن الحسّ يذكر ويراد به أحد معنيين :

إما العالم بما يدركه أولاً ،

وإما المدرك بالحاسة .

فإن أريد به الأوّل لم يجب أن يكون المؤثر فيه كونه حيا ، حتى يجب فى كل حى إذا كان عالما بذلك أن يكون محسا ، بل إنما وجب أن يكون عالما بذلك لمكان العلم .

ونحن إنما قلنا فى كونه مدركا : إن المؤثر فى ذلك كونه حيا ، إذ لم يمكن أن نصرف كونه مدركا إلا إلى كونه حيا [١٩٦ ظ] ، وثبت أن الإدراك ليس بمعنى .

وهاهنا لم يثبت أن كونه عالما لايجوز أن يكون لمعنى ، فيقال : إن كون أحدنا عالما بما يدركه أولا إنما هو لمكان العلم ، فلا يجب فى القديم ، إذا لم يكن عالما بعلم ، أن يكون محسا .

والنكتة أن كونه محسا يمكن أن يصرف إلى غير كونه حيا ، فلا يجب فى كل حى إذا كان عالما بما يدرك أن يكون محسا ، بل ذلك مصروف فينا إلى وجـود العلم فينا بذلك الشيء ، فيكون كونه محسا معناه أنه حصل له العلم بأول مايدركه .

(١) أصل : طريقتهم .

وإن أريد به الإدراك بالحاسة فقد بينا أن أحدنا إنما يجب أن يكون مدركا بحاسة ، لأمر يرجع إلى كونه حيا بحياة وأنه لايمكنه أن يدرك ما يدركه إلا بمحل الحياة .

فالقديم تعالى إذا كان حيا لذاته لم يجب أن يكون مدركا بحاسة ، كما أن أحدنا لا يمكنه الفعل إلا بآلة لأمر يرجع إلى كونه قادرا بقدرة .

فالقديم تعالى لما كان قادرا لذاته لم يجب أن يكون محتاجا إلى آلة .

فإن قيل : يلزمكم على ماقلتموه أن يكون الله تعالى شاما ذائقا لامسا ملتذا ، لما أن كان مدركا للطعوم والروائح والحرارة والبرودة والألم واللذة ؛ فلما لم تجز هذه الأوصاف على القديم تعالى وجب أن ينفى كونه مدركا لهذه الأشياء .

فالجواب أن ما أتيت به إنما هو معارضة على غير علة ودلالة ، فتكون ساذجة ، فلا تستحق الجواب .

ثم إنا نقول إن الشم واللس والذوق ليس[1] بإدراك فى شىء ، بل إنما هو[1] طرق إلى الإدراك ، وذلك لأن الذوق إنما هو الجمع بين المطعوم وبين اللهوات واللسان ، طلبا لإدراكه ؛ واللس إنما هو الجمع بين الجوهر المتحيز وبين ما فيه حياة ، أو جمع بين ما فيه حرارة [١٩٧ و] أو برودة وبين مافيه حياة ، طلبا للإدراك ؛ وكذلك الشم إنما هو استجلاب المشموم إلى الخيشوم ، طلبا لإدراكه .

يبين ذلك أن أحدنا يقول : شممت وما وجدت له رائحة ، وذقت وما وجدت طعمه ، ولمست وما وجدت فيه لينه وخشونته أو ما وجدت حرارته وبرودته ؛ فلو كان المرجع بهذه الأوصاف إلى الإدراك لما صح .

---

(١) هكذا الأصل : ليس ... هو ، وقد تركناه .

فلما صح ما ذكرناه عُلم أنه ليس بإدراك ، وإنما هو طريق إليه ، وحل ذلك محل الإصغاء فى الكلام والنظر فى الرؤية . فكما أن الإصغاء لا يكون سماعا وإنما يكون طريقا إليه ، ولهذا تقول : أصغيت أذنى إلى سماعه فما سمعت ؛ وكذلك فى النظر لما كان طريقا إلى الرؤية تقول : نظرت إلى الهلال فلم أره[1] .

فإذا لم يكن المرجع بهذه الأشياء إلى الإدراك لم يجب فى القديم تعالى إذا أدرك هذه الأشياء التى هى الطعوم والروايح والآلام والحرارة والبرودة أن يكون موصوفا بهذه الأوصاف . لأن هذه الأوصاف ليست مما يجرى على المدرك وإنما تجرى على الطالب الملتمس لإدراك هذه الأشياء .

والطلب محال على القديم تعالى ، فاستحالت عليه سبحانه هذه الأوصاف .

وأما الملتذ المتألم فهو الذى يدرك مع الشهوة أو النفرة ؛

فالقديم تعالى إذا استحال[2] عليه الشهوة والنفرة استحال أن يوصف عند إدراك الألم واللذة بأنه ملتذ أو متألم .

وأما قول من يقول : « إن القديم تعالى لو حصل[3] مدركا بعد أن لم يكن مدركا لوجب أن يكون مدركا لعلة ، وهى الإدراك » ، فذلك فاسد ، لأن مجرد تجدد الصفة بعد أن لم تكن [١٩٧ ظ] لا يجب أن يكون لمعنى ، بل لابدّ أن يكون تجددها مع الجواز ؛ إذ لو لم يعتبر الجواز لوجب فى صفة العلة ، وقد تجددت ، أن تكون لعلة ، ثم يجب فى العلة الثانية مثل هذا ، حتى يتسلسل إلى ما ما لا غاية .

---

(١) أصل : ار .

(٢) هكذا الأصل ، وقد تركناه .

(٣) حصل = صار أو أصبح .

فيجب إذن أن يقال إن الصفة إذا تجددت مع الوجوب استغنت عن العلة، وإنما تحتاج إلى العلة إذا كان تجددها مع الجواز، وكان الحال والشرط واحدا .

فأما من يقول : « إن القديم تعالى لو حصل مدركا بعد أن لم يكن مدركا يجب أن يكون قد تغير » ، ففاسد ،

لأنا نقول : ما تريد بذلك ؟

إن أردت بذلك أنه يقتضى أن يكون مدركا فذلك تكرار لافائدة فيه .

ثم إنا نقول إن التغيير والتغاير معناهما واحد ، وهما لا يستعملان فى الشيء الواحد وإنما يستعملان(١) فى أشياء ، فيقال فى الجسم إذا زال ما فيه من المعانى وحصلت هنالك معان أخر : « إنه تغير أو تغاير » ، على حسب اعتقادهم : أنه بحصول معان أو زوال معان عنه قد استحال عما كان عليه ، فاستعملوا ذلك فيما ذكرنا ، جريا على اعتقادهم .

وهم مصيبون فى التسمية ، مخطئون فى الاعتقاد ، لأنه(٢) لا تستعمل هذه اللفظة فى الذات إذا تجددت عليها صفة ، لا حقيقة ولا مجازا ؛ فلا يجب إجراء هذه اللفظة على القديم تعالى إذا تجددت عليه الصفة .

ألا ترى أن أحدنا قد يدرك الشيء بعد أن لم يكن مدركا بأن يراه بعد أن لم يكن رائيا له ، ثم لا يقال : إنه قد تغير عما كان عليه !

واعلم أن المخالف فى هذه المسألة إنما هو ابو القسم البلخى ، فإنه ذهب إلى أن القديم تعالى [١٩٨ و] لا يكون مدركا .

---

(١) أصل = يستعمل .
(٢) أصل : لأنها .

قال الشيخ أبو رشيد : ويجب أن يكون خلافه من حيث العبارة لا من حيث المعنى، لأن الخلاف من حيث المعنى مما يعظم، فيُخاف على قائله .

وذهب أبو القسم بن سهلويه إلى أن القديم تعالى يكون مدركا لسائر المدركات إلا الألم واللذة ، واعتل لذلك بأن قال : إنهما لا يدركان إلا فى محل الحياة ، والقديم تعالى لما استحال المحل عليه وجب أن يحال كونه مدركا لهما .

إلا أن هذا لايصح ، لأن أحدنا إنما لا يصح منه أن يدركهما إلا فى محل الحياة بمحل الحياة لأنه حى بحياة[1]، فيدرك ما يدركه بمحل الحياة فى محل الحياة .

والقديم تعالى لما كان حيا لذاته جاز أن يدركهما ، وإن لم يكن مدركا بمحل حياة .

هذا كما نقول فى الحرارة والبرودة : إنه لا يدركهما أحدنا إلا بمحل الحياة . ثم القديم تعالى يدركهما لا على هذا الوجه . وكان الفرق فى ذلك أن أحدنا حى بحياة ، فيدرك ما يدرك بمحل الحياة .

بخلاف القديم تعالى، فإنه حى لذاته، فلا يجب أن يكون مدركا بمحل حياة .

وبعد فعلى ما ذكره يلزم أن لا يكون القديم تعالى مدركا للطعوم والروائح والألوان ، من حيث أن أحدنا إنما يدرك هذه الأشياء بحواس مخصوصة .

فالقديم تعالى إذا استحالت عليه الحواس وجب أن يستحيل عليه إدراك هذه الأشياء . فلما لم يجز أن يقال ذلك، بل صح أن يقال فى القديم تعالى إنه يدرك بغير حواس، لأنه حى لذاته ، وإن أحدنا لا يدركها إلا بحواس لأنه حى بحياة فيدرك بمحلها، فكذلك فى مسألتنا .

---

(١) أصل : بحياته .

وذهب أبو القسم الواسطى إلى أن القديم تعالى يكون مدركا فيما لم يزل، ولكن [١٩٨ ظ] التعلق إنما يحصل عند وجود المدرَك .

وهذا فاسد أيضا ، لأن هذه الصفة قد بينا أنها مما يجده الواحد منا من نفسه عند وجود المدرك، فكان وجود المدرك شرطا فى حصولها، لا فى التعلق .

ولو صح أن يقال فى القديم تعالى: إنه يكون مدركا، والتعلق مشروط بشرط، لصح أن يقال فى المعدوم إنه مدرك ، والتعلق مشروط بوجود المدرك ، بل كان يلزم أن يقال إن المعدوم قادر عالم ، والتعلق مشروط بوجوده — وهذا فاسد .

فإن قيل : فما قولكم فى السميع والبصير ، هل له به صفة زائدة على كونه حيا لا آفة به أم لا ؟ .

قيل له : هذا مما قد اختلف فيه كلام الشيخ أبى هاشم ، فذكر فى موضع ما يدل على أن له بكونه سميعا بصيرا صفة زائدة على كونه حيا لا آفة به ، وذكر فى موضع ما يدل على أنه لا صفة له فى ذلك زائدة على كونه حيا لا آفة به — وهو الصحيح ، وهو الذى ذكره قاضى القضاة .

والدليل على ذلك أنه تعالى لو كان له فى ذلك صفة [زائدة](١) على كونه حيا لا آفة به لكان لا يمتنع أن يحصل القديم تعالى أو غيره حيا بلا آفة ولا يكون سميعا بصيرا، بأن لا يحصل على تلك الصفة أو يحصل هو أو غيره على تلك الصفة، فيكون سميعا بصيرا ، وإن قدرنا أنه لا يكون حيا ، إذ(٢) ليس بين الصفتين تعلق من وجه معقول .

---

(١) زيادة من عندنا لإكمال العبارة .

(٢) أصل : إذا .

فلما علمنا أن القديم تعالى أو غيره لا يكون حيا بلا آفة إلا وهو [١٩٩ و] سميع بصير أو لا يكون هو أو غيره سميعا بصيرا إلا وهو أو غيره حى لا آفة به ، علم أن المرجع بذلك إلى كونه حيا بلا آفة .

وإن شئت قلت : لو كان للذات فى ذلك صفة زائدة على كونه حيا لما امتنع فى الواحد منا أن يعلم من حال الغير أنه حى لا آفة به ، ثم لا يعلم أنه سميع بصير ، أو يعلم أنه سميع بصير ، وإن لم يعلم أنه حى بلا آفة .

فلما لم يجز ذلك عُلم أن معناهما واحد .

وبعد فإن إثبات صفة بلا اضطرار ولا استدلال يؤدى إلى فتح باب الجهالات .

وليس ها هنا شىء من ذلك ، فيجب أن ينفى .

ومتى قيل إن الصفة ثابتة ، والتعلق يقف على شرط ، كما قيل فى كون المدرك مدركا ، فقد بينا بطلان ذلك .

تم بحمد الله ومنّه

يتلوه إن شاء الله تعالى الكلام فى أن الله تعالى قديم

وصلواته على رسوله سيدنا محمد النبى وآله وسلم

بلغ نظرًا بحمد الله ومنّه وعونه فى العشر الأخرى من شهر الله المعظم شهر رمضان من سنة سبع وستماية .

تكملة

هنا ينتهى هـذا القسم من مخطوطنا — ومن الواضح أن الكلام فى الصفات لم يبلغ غايته ، لأن كتب المعتزلة فى ذلك العصر، ومنها شروح أصولهم ، تشتمل فيما يتعلق بالكلام فى الصفات على فصول أخرى .

ولما كان الكلام فى التوحيد يستغرق كل ما عندنا من مخطوطنا فلا بدّ من ذكر محتوى تلك الفصول لأننا لا نحب أن نترك فجوة فى الفكرة التى يحتاج القارئ إلى تكوينها عن التوحيد .

ومن الفصول التى تشتمل عليها مؤلفات القاضى عبد الجبار وتلاميذه الكلام فى أن الله تعالى موجود . وهنا نجد أوّلا تعريف المعدوم والموجود وإثبات أن الله لا بدّ أن يكون موجودا لأنه عالم قادر . ويأتى بعد ذلك الكلام فى أنه قديم .

ونظرا لما لاحظته من أن كتابا يتابع بوجه عام تبويب مدرسة قاضى القضاة فإنى قد فضلت أن آتى بنصين من تعليق الفرزاذى يشتملان على النقطتين السابقتين، ورأيت أن هذا خير من تحليل أو تلخيص من جانبى .

« فصل : [ورقة ٣٧ ظ — ٣٩ و] والغرض بهذا الفصل الكلامُ فى أن الله تعالى موجود . وأوّل ما فى هذا الفصل يجب أن نعلم معنى قولنا : موجود ومعدوم .

أما قولنا : معدوم ، فذكر شيخنا أبو عبد الله البصرى : هو المنتفى الذى ليس بكائن ولا ثابت — وهذا لا يصح، لأن قولنا : معدوم، أظهر من قولنا : منتف (١) ، والحد يجب أن يكون أظهر من المحدود ، فإذا كان أشكل منه لا يجوز تحديده به ؛ فالأولى أن يقال : إنه المعلوم الذى ليس له صفة الوجود . ولا يلزم على هذا أن يكون ثانى القديم تعالى معدوما، لأنه ليس بمعلوم .

---

(١) أصل : منتفى .

وأما قولنا : موجود، فذكر شيخنا أبو عبد الله البصرى : أنه الكائن الثابت — إلا أن هذا لا يصح ، لأن قولنا : موجود ، أظهر منه . وبعد، فان كونه كائنا صفة زائدة على الوجود ، فلا يجوز تحديده به .

وقد حدّ قاضى القضاة رحمه الله الموجود بحد ، فقال : هو المختص بصفة لكونه عليها تظهر الأحكام الراجعة إلى الذات — وهذا الحد وإن كان جامعا إلا أنه أشكل من قولنا : موجود، وقولنا : موجود، أظهر منه . والحد يجب أن يكون أظهر من المحدود، فإذا كان أشكل لا يجوز تحديده به .

فالأولى أن لا يحد قولنا : موجود ، لأنه ما من لفظة يحدّ بها الموجود إلا وقولنا : موجود، أظهر منه . فإذا سألنا السائل عن حقيقة الموجود أحلناه على نفسه، فنقول : هو ما يجده من نفسه عند المشاهدة .

إذا ثبت حقيقة الموجود والمعدوم فينبغى أن تعلم أن الله تعالى موجود، المراد بذلك أنه حاصل على صفة الواحد منا إذا كان موجودا .

والدليل على ذلك أن الله تعالى عالم قادر، والعالم القادر لا يكون إلا موجودا . والدلالة مبنية على أصلين : أحدهما أن الله تعالى عالم قادر، والثانى أن العالم القادر لا يكون إلا موجودا ... .

فإن قيل : ولم قلتم إن العالم لا يكون إلا موجودا ؟

قيل له : هذا لا يمكن أن يرد فى الشاهد، كما فى كونه عالما قادرا حيا سميعا بصيرا ، فيقال : الواحد منا فى الشاهد إذا كان عالما قادرا وجب أن يكون موجودا ، فكذلك فى الغائب ...[1] » .

---

(١) يأتى بعد هذا كلام جدلى منطق دقيق وتفصيلى فى إثبات أن العالم القادر لابد أن يكون موجودا وأن الوجود شرط فى أن يكون للشيء فعل وتعلق بغيره وأن العدم يحيل ذلك . وهذا يصدق فيما يتعلق بالذات والصفات .

« ثم بيّن رحمه الله من بعد الكلام فيما يلزم المكلف معرفته فى هذا الفصل ».
وجملة القول فى ذلك أن المكلف يلزمه أن يعرف أن الله تعالى كان موجودا فيما لم يزل ، ويكون موجودا فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة بحال من الأحوال .

أما الكلام فى أن الله تعالى كان موجودا فيما لم يزل فهو أنه قديم، والقديم يجب أن يكون موجودا فيما لم يزل . وأما الكلام فى أنه يجب أن يكون موجودا فيما لا يزال فهو ما قد ثبت أنه موجود لذاته ، والموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال » .

« فصل : الغرض بهذا الفصل الكلام فى أن الله تعالى قديم . وأول ما فى ذلك يجب أن تعلم أولا معنى قولنا : قديم ؛ فنقول : القديم هو الموجود الذى لا ابتداء لوجوده .

والدليل على أن الله تعالى قديم هو أنه لو لم يكن قديما لكان محدَثا، ولو كان محدثا لاحتاج إلى محدِث يحدثه ؛ ثم الكلام فى محدثه كالكلام فيه[1] .

ثم لا يخلو : إما أن يقال بأن حدوث الحوادث يقف على وجود ما لا يتناهى من المحدثين ومحدثى المحدثين ؛

أو يقال بأن حدوث الحوادث ينتهى إلى صانع قديم .

لا يجوز أن يقال بأن حدوث الحوادث يقف على وجود ما لا يتناهى من المحدثين ومحدثى المحدثين ، لأن وجود ما لا يتناهى محال ؛ فما يقف وجوده على وجود المحال يستحيل وجوده . ألا ترى أن الواحد منا لو قال : لا أدخل هذه الدار إلا

(١) هذا كله يقوم على إثبات حدوث هذه الأجسام وضرورة وجود محدث لها — وقد تقدم إثبات ذلك فى فصول الكتاب .

وقد دخلت قبلها من الدور مالا يتناهى[1] فإنه لا يحصل منه دخول هذه الدار لمّا وقف على المحال .

فلم يبق إلا أن يقال بأن حدوث الحوادث ينتهى إلى صانع قديم ، وهو الله تعالى .

دليل آخر ؛ وهو أن الله تعالى كان قادرا فيما لم يزل ، والقادر لا يكون قادرا وهو معدوم . فيجب أن يكون موجودا فيما لم يزل ، والموجود فيما لم يزل يكون قديما لا محالة ، لأن القديم ما لا أول لوجوده » .

* * *

ويأتى بعد الكلام فى صفات الله الكلامُ فى كيفية ، أو بالأحرى وجه ، استحقاقه لهذه الصفات .

وجملة القول فى ذلك عند شيوخ المعتزلة أن الله يستحق هذه الصفات لذاته ، وهذا هو رأى أبى على الجبائى ؛ أو هو يستحقها لما هو عليه فى ذاته ، كما هو رأى ابنه أبى هاشم[2] .

والمعتزلة يتأولون ما حكى عن أبى الهذيل العلاف من أنه قال : إن الله تعالى عالم بعلم هو هو ، على أنه أراد أن يقول : إنه عالم لذاته ، لكنه لم تتخلّص له العبارة .

---

(١) فى الأصل هنا خطأ لم يصحح ، وفى تعليق ششديو (ورقة ٢٩ وس ٩) : حتى أدخل دورا لا تتناهى .

(٢) يجوز أن المقصود هو أنه تعالى يوصف مثلا بأنه قادر لأنه فاعل خالق ويوصف بأنه عالم لأنه فاعل على وجه الإحكام ، ويوصف بأنه حى لأنه قادر عالم ويوصف بكونه مدركا لأنه حى ... وهكذا ؛ ويجوز أن تكون لرأى أبى هاشم هنا علاقة بقوله بالحال .

ويذكر علماء المعتزلة آراء الصفاتية ويردون عليها ، مثل قول سليمان بن جرير إن الله يستحق هذه الصفات لمعانٍ هي العلم والقدرة والحياة ... الخ ، من غير أن يدخل في وصف هذه المعاني بالوجود أو العدم أو القدم أو الحدوث، على أساس أن الصفات لا توصف؛ ومثل قول ابن كلّاب إن الله يستحق هذه الصفات لمعان أزلية، مع تحاشي وصفها بأنها قديمة ، للإجماع على أنه لايوجد مع الله قديم ثان ؛ وقول الأشعري إن الله يستحق هذه الصفات لمعان قديمة .

وعلماء المعتزلة يردون على هذه الأقوال كلها، وخصوصا على رأى الأشعري .

فيقولون إن قول سليمان بن جرير ينطوى على تناقض،لأنه ذهب إلى أن هذه المعاني لا توصف ثم وصفها بأنها علم وقدرة ... وبأنها صفات وبأنها لا توصف .

وقد رد المعتزلة على قول من قال إن الصفات تكون مستحقة لمعانٍ محدَثة، أى أن يكون مثلا قادرا بقدرة محدثة عالما بعلم محدث... الخ، وذلك على تقدير أنه هو الذى يحدثها[1] . والمعتزلة يبينون ما في ذلك من تناقض، لأن الله لكى يحدث القدرة مثلا يجب أن يكون قادرا، وهو لا يكون قادرا إلا إذا أحدث القدرة، " فيقف كل واحد منهما على الآخر، فلا يحصلان ولا واحد منهما[2] " ، وليرجع القارئ إلى تفصيل الأدلة على أن الله لا يمكن أن يكون عالما بعلم محدث ، عند الفرزاذى مثلا[3] .

ويهتم شيوخ المعتزلة في هذه المشكلة بالرد خصوصا على ابن الراوندى الذى زعم أن الله لم يكن عالما فيما لم يزل بوجود العالم أو بأنه موجد له ، ثم صار عالما بذلك؛ وهذا يوجب أن يكون عالما بعلم محدث . وهذا يعتبر شبهة أوردها ابن

(١) غيره لا يقدر على إحداثها ، ولو كان غيره قادرا لقدر الانسان مثلا على إحداثها .

(٢) فرزاذى ٤٠ ظ س ١٣ — ١٤ ، ١٨ — ١٩ .

(٣) ورقة ٤٠ ظ — ٤٢ ظ .

الراوندى . والذى دعاه اليها كما يؤخذ من بعض الروايات أنه ذهب إلى أن قـدم العلم بالعالم يقتضى قدم العالم .

ولذلك يعنى شيوخ المعتزلة بأن يبينوا وجه كون الله عالما بالعالم قبل أن يوجد العالم وأن حدوث العالم لايقتضى تغيرا فى ذات الله؛ فقالوا إن الله "كان عالما بأن العالم سيوجد، والعلم بأنه سيوجد علم بوجوده إذا وجد، فالحال لم يتغير على القديم تعالى وإنما تغير على المعلوم . وهـذا كما نسمى الزمان المخصوص الآن بأنه اليوم ونسميه غدا بأنه أمس . فلما نسميه غدا بأنه أمس، فالزمان لم يتغير وإنما تغيرت العبارة عنه، وقد مثله مشايخنا البغداديون بمثال أوضح فقالوا : الطير إذا طار فوق السطح يقال : طار فوقه . وإذا طار تحت السطح يقال : طار تحته . فالحـال لم يتغير على السطح وإنما تغير على الطير ... .

فإن قيل : هـذا بناء على أن العلمَ بأن الشىء سيوجد علمٌ بوجوده إذا وجد، فلم قلتم ذلك ؟

قيل له : الدليل على ذلك أن الواحد منا إذا علم أن زيدا يقدم غدا، فلو قدرنا بقاء هذا [العلم] إلى أن يقدم هو ويشاهده فلا يخلو هذا العلم : إما أن يتعلق أو لا يتعلق .

لا يجوز أن يقال : لا يتعلق، لأن بقاء الشىء لا يخرجه عن تعلقه .

وإذا تعلق فلا يخلو : إما أن يتعلق بأنه سيقدم أو يتعلق بقدومه .

لا يجوز أن يتعلق بأنه سيقدم، لأنه لا يكون علما بل يكون جهلا .

فلم يبق إلا أن يتعلق بقدومه .

وكذلك هذا العلم لايخلو : إما أن يتعلق بقدومه أو بعدمه أو بوجوده .

لا يجوز : أن يتعلق بعدمه، لأن ذلك [ليس] بوجود .

ولا يجوز أن يتعلق بوجوده وعدمه، لأن الشيء يستحيل أن يكون موجودا معدوما معا فى حالة واحدة .

فلم يبق إلا أن يتعلق بوجوده ، وهـو الذى أوردناه من أن العـلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد" [1] .

ويتبين من هـذا النص أن فكرة نسبية الزمان قد لاحت أمام ذهن علمـاء المعـتزلة .

وإذا كان بعض الزاعمين بأن الله يعلم الأشياء بعلم محدث أرادوا أن يؤيدوا زعمهم ببعض آيات القرآن مثل قوله تعالى :" وَلَنبلونَّكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين "، أو قوله : " الآن خفف عنكم وعلم أن فيكم ضعفا " ، أو قوله : " فننظرَ كيف تعملون " فإن علماء المعتزلة يقـولون أولا إن الاستدلال بالسمع فى هـذه المسألة لا يصح، لأن صحة السمع مبنية على أن الله عالم لذاته، ولا يصح الاستدلال بالفرع على الأصل . وهم ثانيا يؤولون هذه الآيات بأن المقصود ليس هو أن الله سيعلم بعـد أن لم يكن عالمـا، بل المقصود هو أن الأشياء ستقع طبقا لعلمه السابق بأنها ستقع كما وقعت .

وأيضا يجتهد شيوخ المعتزلة فى إبطال القـول بأنه تعالى عالم بعلم قديم، وذلك على أساس « أن القديم قديم لذاته ، ويخالف مخالفَه بكونه قديما ، والصفة التى بها يقع المخالفة عند الافتراق فيها بها يقع المماثلة عند الاتفاق فيها . فلو كان مع الله

(١) فرزاذى ٢٤ و — ٢٤ ظ . ونحن قد جئنا بهـذا النص لأنه يعطى الدليل مفصلا . ونحب أن نشير إلى أن الغزالى فى التهافت (ص٢٣٢ من طبعة بيروت ١٩٢٧) قد أجاب عن اعتراض للفلاسفة بمثل هذا الجواب .

تعالى علم قديم لوجب أن يكون مثلا له ، لأن القدم صفة من صفات النفس . والاشتراك فى صفة من صفات النفس يوجب المماثلة . وقد ثبت أن الله تعالى لا مثل له » (١) .

ويذكر شيوخ المعتزلة دلالة عامة على أن الله لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعان، فيقولون : صفات الله واجبة ، فلو كان يستحقها لمعان لكانت معانى واجبة ؛ وما هو واجب مستغن عن العلة (٢) .

وهم يذكرون دلالات خاصة لإثبات أنه تعالى لا يمكن أن يكون عالما بعلم، لأن علمه يجب أن يكون مماثلا لعلمنا ؛ ولإثبات أنه لا يمكن أن يكون قادرا بقدرة، لأن استعمال القدرة يقتضى استعمال محلها وهذا يقتضى أن يكون القادر بها جسما وأن يكون غير قادر على إيجاد الأجسام؛ ولإثبات أنه لا يمكن أن يكون حيا بحياة، لأن ذلك يقتضى الجسمية بحكم أن الحياة لا يمكن الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها فى الإدراك ضربا من الاستعمال (٣) .

ومن الواضح أن المعتزلة لا يتصوّرون قدرة ولا علما ولا حياة إلا بالمعنى الانسانى وكما يعرفه الانسان فى الشاهد — وهذا مالا دليل عليه .

وربما جاء هؤلاء الشيوخ بدليل جدلى فيه من دقة التحليل المنطقى أكثر مما فيه الوضوح . فهم يقولون مثلا (٤) : لو كان الله عالما بعلم لكان لا يخلو :

---

(١) فرزاذى ٤٢ ظ — وليرجع القارئ إلى تفصيل إثبات كل قضية تضمنها هذا النص ، فرزاذى ٤٣ و .

(٢) فرزاذى ٤٤ و س ١ — ٤ — ونحن قد حللنا النص لشدة إيجازة وانطوائة على الدليل فى غاية الاجمال .

(٣) فرزاذى ٤٤ ظ . ويحاول شيوخ المعتزلة أن يثبتوا (فرزاذى ٤٥ و) أن علم الله لابد أن يكون كعلمنا — وهى محاولة لا تقوم على أساس ، وذلك بديهى بحكم أن الله لا مثل له لا فى ذاته ولا فى صفاته .

(٤) فرزاذى ٤٥ و — ظ .

إما : أن يكون عالما بعلوم غير منحصرة لا نهاية لها — وهذا مستحيل ، لأن ما لا ينحصر ولا يتناهى يستحيل وجوده .

وإما : أن يكون عالما بعلوم منحصرة أو بعلم واحد — وهذا مستحيل ، لأنه يقتضى أن تكون معلوماته منحصرة متناهية . وإذن — هكذا يقولون — لا يصح أن يكون الله عالما بعلم ألبتة .

وأساس هذا الدليل هو القول بأن العلم الواحد لا يتعلق بأكثر من معلوم واحد على سبيل التفصيل وأنه يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فى ذاته لا بصفاته وأحواله — وهم يحاولون أن يثبتوا ذلك[1] .

لكن إذا كانت هناك صعوبة فى تصوّر وحدة العلم ، مع كثرة المعلوم ، فكيف لم يجد المعتزلة صعوبة فى تصوّر وحدة الذات وكونه تعالى عالما لذاته ، لا بعلم ، مع كثرة معلوماته ، وهى عندهم لا نهاية لها ! ؟

الحق أن المعتزلة أرادوا التنزيه لله وتأكيد أنه لا يعلم الأشياء بعلم كعلمنا ، لكن أى مانع يمنع المفكر من القول بأن الله عالم علما ذاتيا فعليا غير انفعالى ولا حصولى وأن علمه يتعلق بالأشياء كلها من غير أن تكون هناك كثرة فى العلم أو أقسام أو تنوع أو تفاوت ، بل هو يعلم كل الأشياء علما يناسب ذاته التى لا مثل لها ؟ إن الانسان يعقل الأشياء كلها ، وهذا لا يقتضى أن يكون له عقول كثيرة ؛ ويرى الأشياء المحسوسة كلها بعين واحدة .

لا شك أن المعتزلة قد أبدعوا فى إبطال قول من زعم أن علم الله محدث أو أن علمه جوهر متميز عن ذاته ، لكنهم لشدة اعتمادهم على الشاهد لم يستطيعوا أن يتصوروا علما وتعلق علم بمعلوم إلا بالمعنى الانسانى .

* * *

---

(١) نفس المصدر ٤٥ ظ .

ولا يغفل شيوخ المعتزلة ذكر آراء مخالفيهم والرد عليها . وهم يذكرونها على أنها شُبَه حدثت فى الملة . ويلوح من بيانهم لهذه الآراء وأدلتها أنها آراء الأشاعرة خاصة وأدلتهم.[1] ومن المعروف أن الأشاعرة هم الذين يثبتون الصفات القديمة .

من هذه الأدلة أن مثبتى العلم يقولون مثلا :

" الواحد منا إذا كان عالما كان له علم، وإذا لم يكن له علم لا يكون عالما، فيجب فى كل عالم أن يكون عالما بعلم " ؛ وهم يعتبرون أن كون الذات عالما يقتضى أن يكون هناك علم ، كما أن كون المتحرك متحركا يقتضى أن تكون هناك حركة ، وأن الاسود يقتضى أن يكون على صفة السواد، وأن الفاعل يقتضى أن يكون هناك فعل ... ويقولون : " وكذلك ... إذا كان الله تعالى عالما وجب أن يكون عالما بعلم " أو هم يقولون : " العلم علة فى كون الواحد منا عالما ، والعلة يجب فيها الطرد والعكس، كما فى الحدود والحقائق ، فيجب فى كل عالم أن يكون عالما بعلم » . ويمثلون لذلك بأمثلة كثيرة ؛ بالحركة مثلا ، فهى لما كانت علة فى كون الشيء متحركا وجب فيها الطرد والعكس — وهذا ما يرد عليه المعتزلة .

ويهتم شيوخ المعتزلة بمناقشة وجه كون الواحد منا عالما بعلم : فلما كان الواحد منا يصير عالما بعد أن لم يكن وكان علمه يحصل مع جواز ألا يحصل، على حين أن علم القديم تعالى واجب، فإنهم يريدون أن يخرجوا من ذلك بأن الله تعالى لا يجوز أن يكون عالما بعلم .

وفى الوقت نفسه ينازع شيوخ المعتزلة فى مفهوم العالم؛ فعلى حين يرى الأشاعرة أن حقيقة العالم هى " من له العلم " يرى المعتزله أن حقيقة العالم " من يختص

(١) راجع ما يذكره الشهرستانى فى الملل لبيان رأى الأشعرى فى الصفات .

بصفة لكونه عليها يصح منه إيقاع الفعـل على وجه الإحكام والاتساق إذا كان قادرا عليه ولا منع "[1]

والمعتزلة لا يسلمون بدليل الأشاعرة الذى يبنونه على أنه لا يوجد فى الشاهد إلا عالمٌ بعلم ، فيقولون إن هذا الدليـل " اعتماد على مجرد الوجدان، والاعتماد على مجرد الوجدان لا يصـح " ؛ ويحاولون أن يبطلوا قيمة دليـل الأشاعرة بدليل مضاد : لا يوجد فى الشاهد عالم إلا وهو جسم وإلا وهو عالم بعلم محدث وأن العلم يحـله ، ومع ذلك لا يمكن القـول بأن الله لأنه عالم فهو جسم وعالم بعـلم محدث وعلمه يحل فيه .

ونجد عند المعتزلة بعض التدقيق فى نقـد مفهوم العـالم عند مثبتى الصفات باعتبارها زائدة على أحكامها ، فيقولون مثـلا : تعريف العـالم بأنه من له العلم باطل، " لأن الحدّ والمحدود عبارتان تقعان عن[2] معنى واحد والمستفاد باحداهما هو المستفاد بالأخرى ، فكل من علم احداهما يجب أن يعلم الأخرى ... ... " . لكن بعض المفكرين ينكرون الأعراض ويقولون نعقل العالم عالمـا . هذا إلى أن قول مثبتى الصـفات إن العـلم هو " ما يوجب كون العـالم عالمـا " هو إحالة أحد المجهولين على الآخر — وهذا خطأ .

ويرد المعتزلة على من يعمد إلى إثبات الصفات استنادا إلى اللغة والاشتقاق اللغوى فيقـول : " العالِم مشتق من العـلم ، فيجب فى كل عالم أن يكون عالمـا بعلم ، فإذا كان الله عالمـا وجب أن يكون عالمـا بعلم، لأنه لا يجوز ثبوت المشتق مع عدم المشتق منه " ، كما لا يجوز إثبات الأسود إلا مع السواد .

---

(١) فرزاذى ٤٦ و — وانظر شرح المعتزلة لفهمهم لحقيقة معنى العالم فى ورقة ٤٦ و — ظ .

(٢) هكذا الأصل — والأفضل : تقعان على .

وجواب المعتزلة على ذلك هو " أن الاشتقاقات إنما تدخل فى الألفاظ والعبارات دون المعانى . وإذا كان كذلك كان ما ذكرته توسلا بالعبارات إلى إثبات المعانى ، وهو عكس الواجب؛ لأن الواجب أن تثبت المعانى أولا ثم يعبر عنها بالعبارات ، فأما أن يتوصل بالعبارات إلى إثبات المعانى فهذا مما لا وجه له " ، ثم يحاولون من طريق النقد اللغوى أن يثبتوا بطلان القول بأن معنى العالم مشتق من العلم[1] .

ويذكر المعتزلة لمثبتى الصفات دليلا آخر له صلة بنظرية المعرفة يتلخص فى : أننا نعلم البارى ونعلم أنه عالم؛ ولما كنا قد نعقل ذات البارى من غير أن يخطر لنا أنه عالم فإن علمنا بأنه عالم يجب أن يتعلق بمعنى سوى ذات الله وهو العلم . وهذا هو نص الدليل :

" الواحد منا إذا علم البارئ تعالى وعلم كونه عالما فهذا العلم لا يخلو :

إما أن يتعلق بذات البارى أو يتعلق بمعنى سوى ذاته . لا يجوز أن يتعلق بذات البارى، لأن العلم بذاته كان حاصلا من قبل ولم يكن عالما بأنه عالم ، فيجب أن يتعلق بمعنى سوى ذاته ، وهو العلم " .

ويرد المعتزلة على هذا بأن " هذا العلم لا يتعلق بذات البارى ولا بمعنى سوى ذاته وإنما يتعلق بأن ذاته على صفة كونه عالما "، هذا كما أن أحدنا إذا عرف ذات الجسم ثم عرف أنه حادث فإن علمه لا يتعلق بذات الجسم ولا بمعنى سوى ذاته (يعنى الحدوث) بل يتعلق بذات الجسم " على صفة الحدوث "[2] .

---

(١) راجع التفصيل عند الفرزاذى ٤٦ ظ .

(٢) نفس المصدر ٤٧ و .

ومن الواضح أن جـواب المعتزلة لا يحل الإشكال ، لأن معـنى كونه عالمـا لا يزال محتاجا إلى تعيين .

وأخيرا فإن المعـتزلة قد اهتموا باستبعاد ما قـد يتصوّره البعض من قولهـم " إن الله عالم لذاته " أن المراد به التعليل ؛ فهم يؤكدون العكس ، وهو أن المراد نفى التعليـل وأن معنى العبـارة هو " أن ذاته كافٍ فى حصوله[1] على هـذه الصفة لا يحتاج إلى معنى " ، كما أن القول بأن الجوهر جوهر لذاته معنـاه " أن ذات الجوهر كافٍ لحصوله على هذه الصفة لا يحتاج إلى معنى[2] " .

ويذكر المعتزلة ما استند إليه أهل الإثبات من آيات القرآن مثل قوله تعالى : " أنزله بعلمه " وقـوله : " ولا تضع إلا بعلمه " وقوله " ولنقصنّ عليهم بعلم " ونحوها ... ويقولون إن الاستدلال بالسمع فى هذه المسألة لا يجوز من حيث المبدأ ، لأن صحة السمع تستند أخيرا إلى كونه تعـالى عالمـا لذاته ، فالاستدلال بالسمع هنا يكون استدلالا بالفرع على الأصل — وهذا لا يجوز .

ثم يحاول المعتزلة أن يفسروا هـذه الآيات بعـد التنبيه إلى أن الباء فى قوله تعـالى " أنزله بعلمه " وفى غير ذلك من الآيات إنمـا هى بحسب كلام العـرب للدلالة على ما يكون آلة ، كقول القائل : كتبت بالقلم . والعلم لا يجوز أن يكون آلة فى شيء . وإذن فلا بد من العدول عن ظاهر الآية . وهكذا يمهـد المعتزلة لأنفسهم سبيل التأويل بمـا يوافق دلالتهم العقلية . هم يرون أن المـراد من قوله تعالى : " أنزله بعلمه " هو : أنه أنزله وهـو عالم به ، ومن قوله : « ولا تضع إلا بعلمه » هو : لا تضع إلا وهو عالم به ، ومن قوله : « لنقصن عليهم بعلم »

(١) ليس المقصود هنا الحصول بمعنى الحدوث بل المقصود كونه على هذه الصفة أو اتصافه بها .

(٢) فرزاذى ٤٧ ظ .

هو : لنقصن ونحن عالمون . فالمراد بالعلم هو « كون الله عالما »، كقول القائل مثلا : جرى هذا بعلمى، أى جرى هذا وأنا عالم به ؛ أو المراد بالعلم هو المعلوم ، وهذا مايفهمه المعتزلة من قوله تعالى : « ولا يحيطون بشىء من علمه » أى من معلومه . ويرون أنه لابد من حمل الآية على هذا، وإلا فإن مِن تكون للتبعيض — هذا على حين أن أهل الإثبات يذهبون إلى « أن الله تعالى عالم بعلم واحد لا يدخله التبعيض والتجزئة »(1) .

وأخيرا يقول المعتزلة إنه لو جاز الاستدلال بالسمع لكان كتاب الله حجة لهم ، لأن الله يقول فى كونه عالما : « والله بكل شىء عليم » . ثم هو تعالى يقول : « وفوق كل ذى علم عليم » .

يقول شيوخ المعتزلة استنادا إلى هذه الآية : لو كان الله تعالى عالما بعلم اوجب أن يكون فوقه عالم آخر — وهذا محال، وما أدّى إليه يجب أن يكون محالا .

يستطيع الناظر أن يلاحظ مما تقدم أن المعتزلة إذ أنكروا أن يكون الله عالما بعلم أوقادرا بقدرة ... ... كانوا يتصورون أن العلم أو القدرة فى حق الله كالعلم أو القدرة فى حقنا، وهذا مالم يقله الأشعرى؛ وكانوا يتصورون أن العلم أو القدرة ملكة لها حقيقتها ويمكن تعقلها فى الذات وإلى جانبها، ولذلك شنعوا على الاشعرى « بأنه أثبت مع الله قدماء تسعة »(2)، يقصدون الصفات القديمة باعتبارها معانى ؛ كأن الأشعرى فى نظرهم معدّد للقديم أوكأنه يقول بأن الذات الإلهية هى والصفات تؤلف مركبا من قدماء . وهذا مالم يقله الأشعرى ولا الأشاعرة بعده، لأنه محال فى حق الله تعالى .

---

(1) راجع فى كل ما تقدم الفرزاذى ٤٨ و .

(2) فرزاذى ٣٩ ظ .

مهما يكن من شيء فإن تصوّر الصفات وعلاقتها بالذات على هـذا النحو هو الذى جعـل المعتزلة ينتهون الى القول « بأن الله تعـالى لا يستحق هذه الصفات لمعانٍ أصلا وألبتة » .

لكن مقصود الأشـعرى فى أغلب ظنى هو أن الصفات مفهومات نتعقلهـا ونتعقل بها الذات من حيث هى للذات وذلك بحسب ما نعقل فى أنفسنا من مفهوم الصفات وكون الذات موصوفة بها — وهذا من غير أن تكون الصفات عين الذات بحيث يلتبس مفهوم الصفة بمفهوم الذات ، ومن غير أن تكون غير الذات بحيث تكون الصفة كائنا مستقلا بذاته . وقد حرص الأشعرى على تجنب اللبس واستبعاد هذين التصورين ، وذلك بقوله إن هذه الصفات «قائمة بالذات» يعنى أنها للذات أو موجودة للذات . ولا ننسى أن الأشـعرى كان تلميـذا للجبائى وزميلا لابنه أبى هاشم . والجبائى كان يرى « أن الله يستحق هذه الصفات لذاته » وأبو هاشم كان يرى أنه « يستحقها لمـا هو عليه فى ذاته » ، من غير أن يكون هـذا تعليلا للصفة كما تقدم القول (ص ٥٧٤ و ٥٨٣) .

لكن لو حللنا هذه العبارات وتذكرنا ما تقدم من تفسير المعتزلة لها لمـا وجدنا أكثر من شرح معنى كونه تعالى عالمـا أو قادرا — وعلى هذا تظل مشكلة تصوّر العلاقة بين الذات والصفات قائمة .

ومن المعروف أن أبا الهـذيل كان يرى أن الصفات " وجـوه " للذات وأن أبا هاشم كان يرى أنها " أحوال " للذات ، فما هو المعقول من هذه الألفاظ؟ وإذا كان الأشـعرى قال إنها « قائمة » بالذات فأى فرق بين قوله وقول غيره ، ما دام المقصـود هو الدلالة على كونه موصوفا بالصفات من غير قـول بجوهريتها لا في ذاته ولا خارجها ! ؟

ونظرا لهذا التشابه فإن المعتزلة قد احتاجوا إلى الدفاع عما ذهب إليه أبو هاشم من أن الصفات أحوال للذات ؛ وهذا هو النص كما نجده عند الفرزاذى (١) .

« فإن قيل : أو لستم تقولون إن الله تعالى [له] بهذه الصفات أحوال ، ثم لا تصفون هذه الصفات بالوجود والعدم ولا بالحدوث والقدم ؟ فهلّا جاز مثله فى مسألتنا : أن نقول إن الله يستحق هذه الصفات لمعانٍ ثم لا نصف هذه المعانى بالوجود والعدم ولا بالحدوث والقدم !

قيل له : إن كنت تذهب فى هذه المعانى مذهبنا فمرحبا بالوفاق ولا يسوء (٢) منكم الخلاف ! إلا أن المعلوم من مذهبكم خلاف مذهبنا ، لأنكم تقولون إن الله تعالى يستحق هذه الصفات لمعانٍ على الحد الذى يستحقها الواحد منا ، فلابد فى هذه المعانى من أن تكون معلومة . وإذا كانت معلومة لم تخل من قسمة المعلومات : من الوجود والعدم والحدوث والقدم .

وليس كذلك الأحوال ، لأنها غير معلومة عندنا لا على الانفراد ولا مع الذات ، وإنما نعلم الذات عليها . وإذا كان كذلك فلا يجب أن تدخلها قسمة المعلومات .

فإن قيل : ولم قلتم إن الأحوال ليست بمعلومة (٣) ؟

قيل له : وذلك لأن كل معلوم لا بد أن يكون متميزا عن غيره بصفة ، فلو كانت الصفات معلومة وجب أن تكون متميزة عن غيرها بصفة أخرى ، والكلام فى تلك الصفة كالكلام فى هذه الصفة ، وهذا يتسلسل إلى ما لا نهاية له من الصفات ، وهذا محال . فليس إلا أن يقال إن الأحوال ليست بمعلومة لا على الانفراد ولا مع الذات ، وإنما نعلم الذات عليها .

---

(١) ٣٩ ظ .

(٢) هكذا الأصل : لكن بدون الهمزة التى بين الكلمتين فيمكن قراءة : ولا نسومكم :

(٣) يقصد ليست متصورة متعقلة فى عقلنا على حدتها .

فإن قيل : إذا لم تكن الأحوال معلومة فلم تثبتون ما لا تعلمون ؟ وما أنكرتم أنكم فى ذلك مخطئون ؟

قيل له : إنا لا نثبت الأحوال ، و إنما نثبت الذات على الأحوال ، فلا يلزمنا ما ذكرتموه ".

يلاحظ القارئ أن المعتزلة فى مأزق بسبب قول شيخهم أبى هاشم بالأحوال ، لأن إثبات الأحوال بالمعنى الذى ذكروه هو إثبات شىء غير متصوّر فى نفسه لا منفردا ولا مع الذات . وكان الاشاعرة على حق من وجه ما ، إذ اعتبروا أن القول بالحال قول بواسطة بين المعدوم والموجود ـ هذا مع أن بعض الأشاعرة كالجوينى فى القرن الخامس مالوا إلى القول بالحال . و يظهر على كل حال أن مفهوم الصفة كان وراء إثبات الحال . فالصفة من جهة تصوّرنا لها شبيهة بمفهوم ندرك به الذات . والغزالى يرى أن القول بالحال شبيه بالقول بالمعانى الكلية ، وهى عنده معان فى أذهاننا ندرك بها الأشياء[1] .

وأخيرا فأى فرق بين من يقول إن الصفات أحوال للذات كأبى هاشم ، ومن يقول أنها معانٍ قائمة بالذات لا هى الذات ولا هى منفردة عنها ، كالأشعرى !

كان المعتزلة حريصين على تحديد مفهوم الألوهية إزاء آراء كثيرة فاسدة فيما يتعلق بذات الله ، وهم أحرص ما كانوا على دحض القول بحدوث الصفات وعلى تفادى ما يؤدّى إلى اثباتها على وجه يؤدّى إلى القول بأنها جواهر . ولا بدّ أن نلاحظ أن المعتزلة فى ردّهم على النصارى فى أمر التثليث يذكرون تفسير النصارى للأقانيم بأنها صفات :

---

(١) راجع تهافت الفلاسفة ط . بيروت ١٩٢٧ ص ٣٠٢ ، ٣٢٨ — ٣٣٢

" أما التثليث فهو أنهم قالوا إن الله تعالى واحد ثلاثة أقانيم ، أقنوم الاب وأقنوم الابن وأقنوم روح القدس . ويريدون بأقنوم الأب ذات البارى تعالى وبأقنوم الابن الكلام وبأقنوم روح القدس الحياة[1] " .

ويذكر بعض علماء المعتزلة[2] أن رأى الكلابية فى الصفات كرأى النصارى ، وأن الرد على الطرفين واحد .

ولا بدّ أن ننتهى من الكلام فى هذه النقطة بالتنبيه إلى أن الأشاعرة لما أثبتوا الصفات معانى أثبتوها بحسب ما يعقل الانسان من نفسه لكن من غير تشبيه الله بالانسان ، ولا سبيل للانسان إلا هذا السبيل أو أن يعرفنا الله معنى صفاته .

والدليل على أنه ليس أمام الانسان فى العادة إلا هذا السبيل أن قاضى القضاة نفسه[3] يشترط فيما يتعلق بالعلم بذات الله وصفاته أن يكون العالم به وبصفاته كامل العقل عالما بأحوال نفسه ، " قد عقل هذه الصفات من نفسه " . بل إن قاضى القضاة يرى — كما تقدم القوم — أن معنى أن الله موجود هو أنه " حاصل على مثل صفة الواحد منا إذا كان موجودا[4] ، بل يرى قاضى القضاة " أن صفة الوجود صفة واحدة فى الذوات الموجودة "؛ ويظهر أنه أراد أن يقول إن الوجود من حيث مفهومه لا يختلف وإن صفة الوجود هى الشرط والمصحح لظهور صفات الذوات ، وإذا ظهرت صفات الذوات اختلف هذه الذوات لما عليه كل منها فى ذاته[5] .

نعم يؤكد المعتزلة أن وجود الله واجب وأنه لذاته وأنه لا أول له وأن وجود المخلوقات حادث وله أول . لكنهم لم يستطيعوا أن يتكلموا عن معنى وجود الله

---

(١) فرزاذى ٦٩ و . (٢) ابن متويه فى المجموع فى المحيط بالتكليف ص ١٣١ من المخطوط المشار إليه . (٣) راجع ابن متويه ص٥٦ (٤) فرزاذى ٣٧ظ س٢٢ — ٢٣ (٥) راجع ابن متويه ص ٧٧ — ٨١ ، وتأمل هذه المشكلة العويصة .

ومعنى صفاته إلا كما يمكن للإنسان أن يعقل هذه المعانى من نفسه . وهم كثيرا ما يؤكدون "أن إقامة الدلالة على الشىء فرع لتصوره ، فأما ما لا يعقل فإيراد الدلالة عليه لا وجه له" وأنه "لا بدّ من أن تكون الصفة معقولة ليصح إثباتها لله جل وعز"(١).
وهل يصح بعد هذا أن يهاجم المعتزلة مثبتى الصفات باعتبارها معانى قديمة قائمة بالذات تلك المهاجمة الشديدة !

الحق أن البحث فى ذات الله وفى صفاته بحث عويص ، والإنسان لا يتكلم إلا بحسب ما يتصوّر . وكلام كل من الأشاعرة والمعتزلة فى الصفات كان تأكيدا فى مقابل تصورات غير صحيحة ، وهم جميعا أرادوا التنزيه لله . لكن لم يتضح من كلامهم حقيقة معنى الصفات الالهية وحقيقة معنى إثباتها لله عز وجل . فالله قادر عالم حكيم ... الخ . لكن كما أن كنه ذاته فوق تصور العقل المحدود فكذلك كنه صفاته ونسبتها لذاته . فسبحان من قال عن نفسه : « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » .

* * *

ولا بدّ من التنبيه إلى نقطة دار حولها البحث ، وهى : هل لله تعالى ماهية ؟ وليس المقصود هنا الماهية بالمعنى المتبادر إلى الذهن من تصوّر ماهية الكائنات الحادثة وأنها فى الكائنات الحادثة المعلولة شىء مغاير للوجود ، كما يقول الفلاسفة الإسلاميون ، بل المقصود هو كنه ذات الله وحقيقته .

على كل حال تعرض ابن متويه(٢) للشكلة فى سياق كلامه عن الصفات ، فهو بعد أن يقرّر ما انتهى إليه الكلام من أنه تعالى قادر عالم حى موجود قديم سميع بصير مدرك للمدركات مريد كاره ، يسأل : هل يختص تعالى بصفة سواها ؟

---

(١) نفس المصدر ص ١٨ ، ٦٠ . (٢) ص ٨٧ — ٩٠

وهو يذكر أن الله تعالى مخالف للحوادث فى ذاته وأنه يستحق هذه الصفات لذاته ، فهى واجبة له .

وهو يذكر اتفاق علماء التوحيد على أنه تعالى مخالف للحوادث من حيث ذاته وأنه يستحق هذه الصفات لذاته ، فيقال : هو قادر لنفسه ، عالم لنفسه ، حى قديم لنفسه[1] .

ثم يذكر رأى الجبائى فى أنه يخالف غيره ببعض هذه الصفات نحو كونه قادرا أو قديما لنفسه وأن هذه الصفات واجبة ، على حين أن صفات الحوادث ليست للذات وليست واجبة . ورأى الجبائى هو أن الصفات بين الله وغيره مشتركة وأن الفرق إنما هو فى كيفية استحقاق الصفات ، فهو تعالى يستحقها لذاته لا لمعنى ، والكائنات الأخرى تستحقها لمعانٍ . أما الصفات من حيث هى فواحدة .

ويذكر رأى أبى هاشم فى أن مخالفة الله للحوادث تقتضى أن نثبت له مالا نثبته للحوادث أصلا وأن مجرد كون صفاته واجبة لا يقتضى مخالفة للحوادث ، لأن معنى الوجوب هو استحقاق الصفة على الدوام وعدم الزوال عنها وعدم صحة ضدها عليه ، وكل هذا يرجع إما إلى دوام الصفة أو إلى دوام النفى « وإنما يجب أن يكون الخلاف الثابت فى كل حال لأمر هو ثابت فى كل حال . وإذا لم تقع إلا المخالفة بالوجوب فليس له إلا مجرد هذه الصفات ، وقد شاركه فيها مخالفه ، فليس إلا إثبات صفة ذاتية ليست إلا له[2] » . ولا بد فى رأى أبى هاشم من استبداده تعالى بصفة يتحقق بها التمايز والخلاف بينه وبين غيره بحيث او قدر إمكان إدراكنا له تعالى لأدركناه عليها متميزا عن كل ما عداه .

---

(١) أى أنه قادر بذاته لا بقدرة هى ملكه كقدرتنا ، عالم لذاته لا بعلم مكتسب محدث كعلمنا ... الخ .

(٢) ابن متويه ص ٨٨ .

ومن الواضح أن راى أبى هاشم أقرب إلى التنزيه من رأى أبيه . وقد يؤخذ من كلامه أنه يرى أن صفات الله من حيث هى صفات تتميز فى ذاتها عن صفات غيره ، ولكن قد يؤخذ من كلامه أنه يرى أنه لابدّ أن يكون الله تعالى مختصا بصفة هى له دون سواه .

مهما يكن من شيء فإن ابن متــويه يذكر بعد ذلك الرأىَ المــأثور عن ضرار ابن عمرو والذى كان موضع بحث ونقد ومقارنة ، ويحسن أن نذكر نص ابن متويه :

" فأما ما ذهب إليه ضرار من إثبــات مائية لا يعلمها إلا الله وقوله إنه إذا رئى فى الآخرة يرى عليها فالذى أداه إلى ذلك قوله : إنه قد اتفقت الأمة على أنه تعالى أعلم بنفسه منا ؛ فلو لم يكن إلا هذه الصفات التى عرفناها لمــا صح هذا الإجماع ، فيجب أن يكون هناك صفة أخرى غير هذه الصفات . وربما نجعل الوجه فى كونه تعالى أعلم بنفسه منا أنه تعــالى فى كونه عالمــا بهذه الصفات فى حكم من يجد من نفســه كونه عالمــا ومريدا ومدركا وما شاكل ذلك . فكما أنه يجــد لنفسه مزية على ما يعرفه من هــذه الصفات ، لا سيما إذا كان الغــير يعرف كونه على هــذه الصفات بدلالة وهو يجــدها من نفسه من دون دلالة ، فكذلك يجب فى القديم تعــالى — ولن يتم ذلك إلا بمــا قلته من المــائية " .

هذا نص قيم ، وهو واضح وكاف فى الإبانة عن رأى ضرار بصرف النظر عن قيمته . وابن متوية يجتهــد فى إبطال رأى ضرار ، ولا أجد خيرا من ذكر كلامه بنصه . يقول ابن متويه :

« والأصل فى إبطال هذه المقالة[1] أن إثبات صفات له تعــالى من دون دلالة الفعل عليهــا[2] بنفسه أو بواسطة يؤدى إلى الجهــالات ويقتضى أن لا يقتصر على

(١) كلمة المقاله موجودة فى نسخة صنعاء . (٢) أصل : عليه .

مائيــة واحدة دون مائيات كثيرة . ومعلوم أن الفعل بمجرده أو بوقوعه على وجه دال على كونه قادرا وعالمـا ومريدا وكارها ، و بواسطة دال على كونه حيا موجودا ، و بواسطتين على كونه مدركا . ومتى كانت هــذه الصفات واجبة له دون غيره أنبأ ذلك عن اختصاصه بصفة ليست إلا له ، على ما أثبته أبو هاشم رحمــه الله . فإن كان ضرار حيث قال بالمـائية يرجع إلى ما يقوله أبو هاشم فالمعنى صحيح والعبارة فاسدة ، لأنه لا يقال فى الله تعـالى : ما هو ، من حيث يقتضى إمكان الإشارة إلى صفة من صفاته يكون منبها على ما لم نذكره ، كما نقول : ما عندك ؟ فتقول : ثوب ، أو سيف ، أو غير ذلك . وجرى هــذا مجرى الكيفية ، لأنهـا تستعمل فى الهيئات والصور ، والكمية لأنها تستعمل فيما يدخله الزيادة والنقصان . ولكن المعلوم من حال ضرار أنه غير قاصد إلى ما قصده أبو هاشم ، ألا تراه يقــول : لا يعلمها إلا هو — وليس هــذا مذهب أبى هاشم . وقد ناقض فى ذلك أيضا من حيث أثبته فى الآخرة مرئيا عليها ، فلا بدّ من أن يعلمه غيره عليها .

وعلى أنه إذا صح فيه أن يعلم نفسه عليها صح أن يعلمه غيره عليها بإعلامه إياه ، و إلا خرج عن صحة كونه معلوما له أيضا .

فإن قال : أردت بذلك الصفة التى أثبتهـا أبو هاشم ، فإنه تعـالى يعلم من حكمها مالا نعرفه نحن .

قيل له : ليس الأمر كما قدرت ، لأنه لا متعلق لهذه الصفة فيكون عز وجل عالمـا منها ما لا نعلمه ؟ وإنمـا حكمها وجوب هــذه الصفات الأربع عنهـا — وهذا ممـا قد عرفناه أيضا .

وعلى أنه إذا أراد هذا المعنى لحاله جل وعز فى كونه قادرا ومريدا ومدركا كحاله فى تلك الصفة ، فهلا جعل لكونه قادرا أيضا مائية ولكونه عالما مثل ذلك ؟! فبطلت هذه المقالة أصلا .

والذى حكيناه عنه لو أوجب إثبات مائية واحدة لأوجب إثبات مائيات كثيرة ، فإن الأنبياء عليهم السلام موصوفون بأنهم أعلم بالله منا ، وكذلك الملائكة . وأحوال العلماء فى ذلك مختلفة . فذلك إذن محمول على أنه تعالى يعلم من حال مقدوراته ومعلوماته ومدركاته ومراداته ومكروهاته ما لا نعلمه . فإنا إنما نعلم على طريق الجملة أنه عالم بما لا يتناهى وقادر على كل جنس ومن كل جنس على ما لا يتناهى ومدرك لكل المدركات ومريد لأفعاله ولما أمر به ، ثم لا طريق لنا إلى العلم بتفاصيل ذلك . فلما دخلته طريقة من الإجمال أمكن أن يقال فيه جل وعز إنه أعلم بنفسه منا .

وأما وجدانه من نفسه هذه الصفات فهو أبعد ، لأنه ليس من صفاته ما يمكن وجدانه من النفس إلا كونه مريدا وكارها ومدركا . وقد ذكرنا فى ذلك أنه يعرف من تفاصيل أحوالها ما لا نعرفه — فبطل ما قالوه » .

* * *

بعد الكلام فيما يجب إثباته لله تعالى من الصفات يتكلم علماء المعتزلة فيما يجب نفيه عنه تعالى .

١ — فمما ينفى عنه تعالى الحاجة ؛ والكلام هنا يدور حول إثبات أنه غنى ، ومعنى الغنىّ هو الحىّ الذى لا تجوز عليه الحاجة .

ويميز العلماء بين من يكون غنيا على الإطلاق ، لا تجوز عليه الحاجة بوجه من الوجوه ، وهذه صفة القديم تعالى ؛ وبين من لا يكون غنيا على الإطلاق وتجوز عليه الحاجة ، فيكون غنيا بشىء عن شىء ، وهذه صفة الواحد منا .

وليس المقصود من الغنى عدم الاحتياج لعــدم سببه ، فالجماد لا يحتاج لأنه جماد لا حياة فيه ، ومن هنا قيل إن الله حيّ ولا تجوز عليه الحاجة .

أما الدليل على أن الله غنى فهو « ان الحاجة إنما تجوز على من تجوز عليه المنافع والمضارّ ، والمنافع والمضارّ إنمـا تجوز على من يجوز عليه الألم واللذة ، والألم واللذة إنمـا يجوز على من تجوز عليه الشهوة والنفار ، والشهوة والنفار لا يجوزان على الله تعـالى ، فلا يجوز عليه الألم واللذة ، وإذا لم يجز عليه الألم واللذة لم يجز عليه المنافع والمضار ، وإذا لم يجز عليه المنافع والمضار لم يجـز عليه الحاجة ، وإذا لم يجز عليه الحاجة وجب أن يكون غنيا[1] » .

وعلماء المعتزلة يعالجون هنا مشكلة اللذة وما ينشأ عنها من تغير فيمن تجـوز عليه مع التميـيز بين ما هو صادق فى الشهوة والنفـار وما هو كاذب . وهم يثبتون أيضا أن الله تعـالى لا يجوز أن يكون مشتهيا لذاته ، وإلا وجب أن تكون هناك مشتهيات لا نهاية لها وأن يكون هو ـ تعالى عن ذلك ـ مُلجَأً إلى خلقها ، ويثبتون أنه لا يجوز أن يكون مشتهيا بشهوة قديمـة ولا محدثة ولا نافرا بنفرة قديمـة ولا محدثة ، لأن ذلك كله باطل[2] .

ويُذكر لقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمـد رأىٌ فى هذا الباب أورده « على طريقة التقريب والتأنيس لا على طريقة الاستدلال » . هو يقول : « الشهوة إنما تجوز على من تجوز عليه اللذة والالتذاذ بطريقة الإحساس ، وقد ثبت أن الالتذاذ لا يجوز على الله تعالى ، لأن ذلك إنمـا يجوز على الأجسام ، والله تعالى ليس بجسم

---

(١) الفرزاذى ٤٨ ظ س ١١ — ١٤ .

(٢) راجع التفصيل فى المصدر نفسه ورقة ٤٨ و — ٤٩ ظ .

فلا يجوز عليه الالتذاذ بطريقة الإحساس ، وإذا لم يجز ذلك لم يجز عليه الشهوة والنفار» [١] .

ويبين العلماء ، متابعة لرأى القاضى ، جملة ما يلزم المكلف معرفته فى هذا الباب ، وهو : « أن يعلم أن الله تعالى كان غنيا فيما لم يزل ويكون كذلك فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة بحال من الأحوال . والدليل على ذلك أن الله تعالى لا يجوز عليه الحاجة على وجه من الوجوه فى حال من الأحوال ، فيجب أن يكون غنيا فى جميع الأحوال» [٢] .

٢ — ومما ينفى عنه تعالى شبه الأجسام . وهنا يذكر رأى بعض المجسمة الذين زعموا أن الله — تعالى سبحانه عن زعمهم — جسم على معنى أنه طويل عريض عميق ويجوز عليه ما يجوز على الأجسام من الصعود والنزول والحركة والسكون — وهذا باطل بالنسبة لله ؛ ورأى الكرّامية الذين زعموا أن معنى الجسم هو « أنه قائم بنفسه » ، وكان تجسيمهم بهذا المعنى — وهو أيضا باطل ؛ ورأى الأشاعرة الذين ذهبوا إلى أن الجسم « ما كان مؤلفا » ؛ ورأى المعتزلة ، وهو أن الجسم ما كان طويلا عريضا عميقا ، وهذا هو رأى المجسمة أيضا .

ويحاول المعتزلة أن يلتمسوا من اللغة شاهدا على صحة تصورهم للجسم وعلى بطلان تصور الكرامية [٣] .

والمهم هو دليلهم على أن الله لا يمكن أن يكون جسما ، وهو يتلخص فى أنه تعالى « لو كان جسما لوجب أن يكون مثلا لهذه الأجسام ، لأن الأجسام متماثلة . وإذا كان كذلك وجب فى القديم تعالى أن يكون محدثا مثل هذه الأجسام ، أو كان

---

(١) المصدر نفسه ، ٤٩ ظ س ٤ — ٦ . (٢) المصدر نفسه ٤٩ ظ س ٩ — ١١ .

(٣) راجع التفصيل فى المصدر نفسه ٤٩ ظ — ٥٠ — ٥١ ظ .

يجب فى هذه الأجسام أن تكون قديمة مثل القديم تعالى، لأن المثلين لا يجوز افتراقهما فى قدم ولا حدوث (1) » . والدليل قد تقدم على أن هذه الأجسام محدثة وعلى أن الله تعالى قديم (2) .

ولا بد من الإشارة إلى ابطال المعتزلة لقول من يزعم أن الله تعالى « جسم لا كالأجسام » قياسا على القول بأنه تعالى « شيء لا كالأشياء » . وهم ينبهون إلى أن قولنا عن الله إنه شيء لا كالأشياء لا ينطوى على تناقض ؛ لأن قولنا إنه شيء يفيد أنه يصح أن يُعلم ويخبر عنه ، فإذا وصفناه بعد ذلك بأنه لا كالأشياء لم يكن فى ذلك نقض لكونه شيئا أى موضوعا للعلم والوصف والخبر، وهو مثل قولنا عن السواد إنه شيء ليس كالبياض الذى هو أيضا شيء . وكذلك لا تناقض فى قولنا إنه قادر لا كالقادرين، ونحو ذلك ؛ لأن معناه أنه يستحق هذه الصفة على وجه لا يستحقها غيره كالواحد منا . ولكن الأمر ليس كذلك فى قول من يزعم أنه جسم لا كالأجسام ، لأن قولنا : جسم ، يفيد أنه طويل عريض عميق ، وقولنا : لا كالأجسام ، يفيد نقيض ذلك ، أى أنه ليس بطويل ولا عريض ولا عميق، « وهذه مناقضة ظاهرة صريحة » ، لأنها تتضمن تناقضا فى المفهوم .

وإذا كان قد قام الدليل على أنه ليس جسما فلا يصح القول إنه جسم لا كالأجسام ، لأن حكم الأجسام واحد .

وللقاضى القضاة دليل على أن الله تعالى لا يجوز أن يكون جسما، وهو قوله : « لو كان الله تعالى جسما لوجب أن يكون قادرا بقدرة (3) ، وإذا كان قادراً بقدرة

---

(1) المصدر نفسه ٥٠ و، س ٨ — ١٠ .   (2) راجع ما تقدم من الكتاب

(3) المقصود من كون القادر قادرا بقدرة — بحسب تصور المعتزلة — هو أن يكون قادرا بقدرة هى ملكة أو قوة غير ذاتية بل حادثة مكتسبة .

وجب أن لا يقدر على فعل الجسم . فإذا علمنا أنه قادر على فعل الجسم علمنا أنه لا يجوز أن يكون قادرا بقدرة، و إذا لم يكن قادرا بقدرة لا يجوز أن يكون جسما » .

ودليل عبد الجبار — كما هو ظاهر — ينبنى على أصلين :

الأول أن الله تعالى لو كان جسما لوجب أن يكون قادرا بقدرة ؛

والثانى أن القادر بالقدرة لا يقدر على فعل الجسم . والمقصود من فعل الجسم إحداثه واختراعه . والقدرة التى هى ملكة لا تستطيع الاختراع والإحداث، وإنما تستطيع الفعل إما مباشرا وإما متولدا . والجسم لا يمكن اختراعه بالقدرة التى هى ملكة ، لا مباشرةً ولا توليداً[1] .

ويردّ علماء المعتزلة على مخالفيهم من المجسمة الذين أثاروا شبها عقلية وسمعية .

فمن الشبه العقلية ، التى هى فى الحقيقة مغالطات ، قول المخالفين : الله تعالى عالم قادر، فيجب أن يكون جسما ؛ كما أن الواحد منا إذا كان قادراً كان جسما ؛ أو قولهم : من يعلم ويقدر يتميز عن غير العالم القادر كما يتميز الجسم عن العرض، « فإذا صح فى القديم تعالى أن يعلم ويقدر وجب أن يكون جسما » .

نقول : وجه المغالطة ظاهر تماما ، لأن الموجود ليس محصورا فى الجسم والعرض . ووجود قادرين فى الشاهد لهم صفة الجسمية لا يقتضى أن يكون كل قادر جسما ، لا فى الشاهد ولا فى الغائب .

لكن المعتزلة يبينون فساد شبهة الخصم بأن يذكروا أن القادر إنما هو جسم لأنه قادر بقدرة هى ملكة ، وهذه الملكة تحتاج إلى محل أو قالب مبنى بنية مخصوصة ،

---

(١) راجع تفصيل إثبات هذا كله فى المصدر نفسه ، ٥ ظ — ٥١ ظ .

« ومن كان كذلك لا يكون إلا جسما ، بخلاف القديم تعالى ، لأنه عالم لذاته وقادر لذاته[1] ، فلا يجب إذا كان عالما قادرا أن يكون جسما[2] » .

وشبهة أخرى عقلية للجسمة هي قولهم : المعقول فى الشاهد ليس إلا الجسم والعرض . ولما كان الله لا يجوز أن يكون عرضا وجب أن يكون جسما .

وجه المغالطة هنا ظاهر أيضا ، لأن الشاهد الذى ندركه ليس هو كل شيء ، وحكم الشاهد مقيد به مقصور عليه . هذا وقد قام الدليل على وجود ذات مخالف لسائر الذوات وهو موجد هذا العالم ؛ فلا معنى لبقاء الإنسان مقيدا بصفات الموجودات التى يشاهدها ، لأنها حادثة ؛ ومحدثها الذى قام الدليل على وجوده لا يشبهها .

ولا يغفل المعتزلة عن تحليل معنى كلمة « معقول » واستعمالها بمعنى « المعلوم » وبمعنى « ما يمكن اعتقاده » . وفى الحالين لا يمكن أن يكون المعنى محصورا فى هذه الأشياء التى نراها ، فنحن بالدليل نعلم ونعتقد وجود ما يخالف الشاهد .

ومن الشبه السمعية التى يتعلق بها المجسمة ما أرادوا استخراجه من آيات من كتاب الله ، اعتمادا على ظاهر دلالتها ، مثل قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » .

فالمجسمة يزعمون أن الاستواء من صفات الأجسام ، وهذا يوجب أن يكون الله تعالى جسما . ويجيب المعتزلة عن هذا الزعم من طريقين :

هم يبينون أولا أنه لا يصح الاستدلال بالسمع فى مثل هذه المسألة ، لأن صحة السمع تنبنى على معرفتها ، فالاستدلال بالسمع هنا استدلال بالفرع على الأصل .

---

(١) أى أنه ليس قادرا بقدرة هى ملكة مكتسبة أو حادثة .

(٢) المصدر نفسه ١٥ ظ س ٢٣ — ٢٤ .

وهو ما لا يصح . وذلك أن صحة السمع تنبنى على أن الله عدل حكيم لا يفعل القبيح ، وهذا بدوره ينبنى على أنه تعالى عالم بقبح القبيح وبأنه غنى عنه ، وهذا ينبنى على أنه عالم لذاته ، وكونه عالما لذاته — لا بعلم محدث مكتسب عن انفعال المحل — ينبنى على أنه ليس جسما .

ومن جهة أخرى فلو فرض أن الله تعالى جسم لكان جسما حيا مختصا ببنية مخصوصة وبتأليف وتركيب من لحم ودم ورطوبة ... فكان محدثا ، ومن كان كذلك لم يستحق الألوهية ، فلا يصح الاستدلال بقوله .

ثم يحاولون ثانيا أن يؤولوا هذه الآية . هم يذهبون إلى أن المراد بالعرش هو الملك ، وأن المراد بالاستواء هو الاستيلاء والغلبة ، ويرون أن العرش خُص بالذكر لعظمته . وجملة المراد هى أن الله تعالى استولى على الملك وغلب بالخلق والتدبير ، وأنه إذا كان مستوليا على العرش مع عظمته فلأن يكون مستوليا على غيره أولى . ويسوق علماء المعتزلة شواهد كثيرة من اللغة تدل على صحة ما ذكروه من معنى العرش ومعنى الاستواء (١) .

ومن الآيات التى تمسك المجسمة بظاهرها قوله تعالى : "ولِتُصْنَعَ على عينى" ، فهم يزعمون أن ذا العين لا يكون إلا جسما .

ويجيب المعتزلة بأنه إذا كانت الدلالة قد قامت على أنه تعالى لا يجوز أن يكون جسما فإن من الواجب تأويل هذه الآية ، وهم يؤولونها بأن المراد بقوله : « على عينى » هو : « على علم منى » ، ويقولون إن استعمال كلمة « عين » بمعنى العلم معروف فى كلام العرب .

---

(١) راجع التفصيل فى ورقة ٥٢ و .

وهناك آيات أخرى تعلق بها المجسمة، مثل قوله تعالى : " خلقتُ بيدى" " ويؤولها المعتزلة على معنى : ليدى" أى لنعمتى، ويذكرون أن فى كلام العرب وضع المثنى موضع المفرد ؛ ومثـل قوله : « على ما فرطت فى جنب الله » . والمعتزلة يؤولون هذه الآية على معنى : « فى طاعة الله وخدمته » ؛ وقوله : « والسمواتُ مطوياتٌ بيمينـه » ، فيرون أن المقصود باليمين هو القـوة والقدرة ؛ وقـوله : « كلُّ شىء هالكٌ إلا وجهَه » ، فيرون أن المراد بالوجه هو الذات والنفس ...... وهناك آيات أخرى يتعلق بها المجسمة ويؤولها المعتزلة .

ولا بدّ أن نشير إلى أن المعتزلة فى ردهم على المجسمة على أساس تأويل الآيات التى تشعر بالتشبيه قد برهنوا على معرفة حقيقية بلغة العرب(١) . ولا شك أن طريقتهم فى فهم القرآن جديرة بأن تدخل فى تاريخ التفسير .

وجملة ما يلزم المكلف أن يعـرفه فى هذا البـاب — بحسب رأى القاضى « أن الله تعالى ليس بجسم ؛ ولم يكن جسما فيما لم يزل ولا يكون جسما فيما لا يزال . والدليـل على ذلك أن الله تعـالى قادر لذاته وكان قادرا فيما لم يزل ويكون قادرا فيما لا يزال، ولا يجـوز خروجه عنها بحال من الأحوال فلا يجـوز أن يكون جسما فى حال من الأحوال أصلا وألبتة »(٢) .

٣ — ومما ينفى عنه تعالى شبه الأعراض . وللمعتزلة محاولة لتعريف الجوهر والاستدلال على أن الله لا يمكن أن يكون مشابها للأعراض . لكن جوهر الكلام يتلخص فى أن العرض عبارة عما يعرض فى الوجود، أى يحدث، سواء زال أو بقى

---

(١) ليس مرادنا أنهم ذكروا كل وجوه التأويل الممكنة ؛ وإنما أردنا التنبيه إلى طريقتهم فى فهم القرآن . ولأهل السنة وجوه أخرى من التأويل يمكن الرجوع إليها فى كتبهم .

(٢) نفس المصدر ٥٣ وس ٣ — ٦ .

ببقاء الجسم الذى يعرض فيه . وفى الأحوال كلها فهو حادث ، لا وجود له من ذاته ولا وجود له مستقلا بذاته . وموجد العالم قديم ، وجوده بذاته ولذاته ، وهو واجب الوجود لا يحدث ولا يزول . وهذا ما قام عليه الدليل .

٤ — ومما ينفيه المعتزلة عن الله تعالى الرؤية . وجملة قولهم هى « أن الله تعالى لا يُرى لا فى دار الدنيا ولا فى الآخرة » . وهم لا يهتمون بالرد على المجسمة بقدر ما يهتمون بالرد على الأشاعرة الذين « لا يكيِّفون الرؤية »(1) ويقولون : إن الله لا يرى فى الدنيا ويرى فى الآخرة .

وقد استدل قاضى القضاة بالسمع على أن الله لا يرى لا فى الدنيا ولا فى الآخرة . ويرى علماء مدرسته أنه يصح الاستدلال بالسمع فى هذه المسألة ، لأن صحة السمع لا تترتب عليها ، فيمكن معرفة صحة السمع مع الشك فى أن الله تعالى يرى أو لا يرى . والدليل على ذلك فى رأيهم أن معرفة الله تعالى ومعرفة توحيده وعدله وحكمته ... ... كل ذلك يمكن إثباته مع عدم القطع بأن الله يرى أو لا يرى ، لأن المرئى ليس له بكونه مرئيا حالة وصفة . وعلى هذا ذهب بعض مشايخ المعتزلة إلى أنه يجوز القول بأن موسى عليه السلام لم يكن عالما بأن الله تعالى يرى أو لا يرى ، فلهذا سأل ربه الرؤية ، وهذا لا يجعله جاهلا بالله وبصفة من صفاته وإنما لم يكن عالما بحال نفسه هل يمكنه أن يرى القديم تعالى أم لا .

أما الدلالة السمعية التى يعتمد عليها المعتزلة فهى قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير » . ووجه الاستدلال بهذه الآية هو « أن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية . فالله تعالى يمدح بنفى

---

(1) يعنى يقولون بأن الله يرى لكن بلا كيف ، أى يرى رؤية لا توصف وليس لها كيفيات رؤيتنا للأشياء .

الرؤية عن نفسه مدحا راجعا إلى ذاته عامًّا فى الأشخاص والأوقات، وما كان نفيه، مدحا راجعا إلى ذاته كان إثباته نقصا ، والنقص لا يجوز على الله تعالى لا فى دار الدنيا ولا فى الآخرة ، فيجب أن لا يرى لا فى الدنيا ولا فى الآخرة[1] » .

ويجتهد علماء المعتزلة فى إثبات كل قضية تتضمنها هذه الدلالة وفى الرد على على كل فهم للآيات لا يتفق مع التنزيه وعلى كل فهم منحرف عن طريقة العرب فى كلامهم .

وهم يتمسكون خصوصا بالإجماع على أن الله مدح نفسه بنفى الرؤية عنه . فإذا اعترض أحد بأنه لا مدح فى ذلك بدليل أن المعدومات لا تُرى وأن كثيرا من الموجودات أيضا لا تُرى، أجاب المعتزلة بأن المدح فى نفى إدراك الأبصار له وبأنه لا تأخذه سِنة ولا نوم يقترن بالقول بأنه الحى القيوم . ومثل ذلك مدحه بأنه : لا يُطعَم، فهو مقرون بقوله : وهو يُطعِم .

وأيضا قد يعترض البعض فيقول : إن الله يدرك الأبصار، فهو إذن مبصر، فيجب أن يرى نفسه ، « وكل من قال إنه يرى نفسه قال بأنه يراه غيره » .

يجيب المعتزلة بأن يؤكدوا ما تقدم من أن الله مدح نفسه بنفى الرؤية مدحا مطلقا راجعا إلى ذاته وأن ما عدا ذلك نقص يجب رفضه وأن نفى الرؤية مطلق بحيث لا يجوز القول بأنه تعالى يرى نفسه كما لا يجوز القول بأنه يراه غيره . ويقول المعتزلة إن سياق الآيات يدل على أن المقصود هو الرؤية بالأبصار ، والله يدرك ويبصر لا ببصر كبصرنا . وعلى هذا لا يمكن أن تنسب إليه الرؤية ولا يدخل تحت حكم الإدراك الذى من نوع إدراكنا .

---

(١) المصدر نفسه ٥٣ ظ — ٥٤ و .

من الواضح أن اهتمام المعتزلة متجه خصوصا إلى نفى التجسيم والتشبيه عن الله . وهم قد ذهبوا فى ذلك إلى حد نفى رؤيته لذاته . والمقصود هنا بطبيعة الحال هو نفى الرؤية التى يترتب عليها أن يكون المرئى شيئا محدودا متناهيا يمكن الإحاطة به ، كما هو الحال مثلا فى رؤيتنا لذاتنا . فأما الحقيقة التى هى أن الله يعلم ذاته على النحو اللائق بكماله الذى لا نهاية له فذلك ليس موضع شك ولا هو موضوع البحث هنا ، لأن البحث هنا إنما يدور حول نفى الرؤية بمعناها الإنسانى . والله على كل حال « ليس كمثله شىء » .

وقد أراد مثبتو الرؤية أن يستدلوا بقوله تعالى : « وجوهٌ يومئذ ناضرةٌ إلى ربِّها ناظرةٌ » ، وهم قد وضعوا هذه الآية ، باعتبار أنها خاص ، مع قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » باعتبار أنها عام ، ثم بنوا العام على الخاص وجعلوا قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » خاصا بدار الدنيا وقوله : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » خاصا بالآخرة .

يرد المعتزلة أولا بأن يقولوا إن هذا لا يجوز إلا إذا كانت الرؤية فى ذاتها ممكنة . ولما كان الله قد مدح ذاته بنفى الرؤية عنها نفيا مطلقا فإن إثبات الرؤية لا يجوز لا فى الدنيا ولا فى الآخرة .

وهم يقولون ثانيا إن النظر بحسب اللغة ليس هو الرؤية ، لأن النظر عبارة عن تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئى التماسا لرؤيته . أما الرؤية فهى إدراكنا للمرئى كنتيجة لاتجاه الحاسة نحوه . ولا يتحتم أن يكون النظر مؤديا إلى الرؤية . فالانسان قد ينظر ولا يرى . هذا ويذكر المعتزلة شواهد كثيرة من اللغة لإثبات أن النظر ليس هو الرؤية مثل قول القائل : نظرت إلى الهلال فلم أره ... وقوله : نظرت حتى رأيت ... ... وقوله نظرت فرأيت ... وكل هذا يدل على التمايز بين

النظر و بين الرؤية . ثم إن عادة العرب أن ينوّعوا النظر فيقولوا : نظر نظر راض، ونظر نظر غضبان ، ونظر نظر شزر ... ... « فلو كان النظر هو الرؤية لكانوا ينوّعون الرؤية كما ينوّعون النظر»[1] .

أما إذا قال مثبتو الرؤية إن النظر هو الرؤية فهم، فى رأى المعتزلة، يتركون الدلالة الظاهرة والحقيقية للنظر و يدخلون فى التأويل . وهنا يقول المعتزلة لمخالفيهم : لستم أولى بالتأويل منا . ثم يبدؤون بالتأويل ، فيستبعدون أوّلا ما يذهب إليه مثبتو الرؤية من أن المراد بالنظر هو الرؤية لتعلق النظر بالوجه الذى فيه آلة الرؤية . و يرى المعتزلة أن مثل هذا الفهم يخالف عادة العرب فى الكلام . فالعربى ، فى العادة، لا يقول : نظرت بوجهى، كما أنه أيضا لا يقول : شممت بوجهى أو ذقت بوجهى .

والمعتزلة بعد أن ينتهوا إلى أن النظر ليس هو الرؤية يذكرون تأويلين للنظر :

أحدهما : أن المراد بالنظر هو الانتظار . ويذكرون على ذلك شواهد من القرآن ، مثل قوله تعالى : « فناظرةٌ بِمَ يرجع المرسلون » ؛ ومن كلام العرب — مثل قول الشاعر :

وجوهٌ ناظراتٌ يومَ بدر إلى الرحمٰن يأتى بالخلاص

وعلى ذلك يفهمون هنا من الآية كأن الله تعالى قال : وجوهٌ يومئذ ناضرةٌ ، نعمةَ ربها منتظرةٌ .

والتأويل الثانى هو أن المراد بالنظر هو تقليب الحدقة نحو المرئى ، وهنا يفهمون من الآية كأن الله تعالى قال : وجوه يومئذ ناضرة إلى ثواب ربها ناظرة .

(١) فرزاذى ٥٦ وس ١٨ — ١٩ — وليراجع القارئ التفصيل فى هذا الموضع من كتاب الفرزاذى .

فالله ذكر نفسه وأراد غيره . وهـذا كما قال : « أنا أدعوكم إلى العزيز الغفار » ، أى إلى طاعة العزيز الغفار .

والبعض يعترض على المعتزلة بأن رأيهم فى فهم النظر بمعنى الانتظار يؤدى إلى أن يلحق أهلَ الجنـة بسبب الانتظار غمٌّ وحسرة ، فيجيب المعتزلة بأن هـذا لا يمكن أن يكون ، لأن كل ما يحتاج إليه أهل الجنة يكون حاصلا ، وهم يكونون أيضا واثقين من حصول ما ينتظرونه ، وهـذا يدعو إلى الغبطة والسرور لا إلى الغم والحسرة .

ويستدل المعتزلة على نفى الرؤية بأن يقولوا : « إن الرائى منا لا يرى الشيء إلا بالحاسة ، والرائى بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا أو حالًّا فى المقابل أو فى حكم المقابل ؛ والله تعـالى لا يجوز أن يكون مقابلا أو حالا فى المقـابل أو فى حكم المقابل ، فلا يجوز أن يُرى بحال من الأحوال »(١) ، وهم يحللون هـذا الدليل إلى عناصره ويقيمون البرهان على كل قضية فيه .

ويتضح من دليلهم أن المقصود هـو نفى الرؤية بالمعنى الحسى الذى يعرفه الإنسان . والمعتزلة يفصلون فى بيان شروط هذه الرؤية ، مثل ضرورة مقابلة المرئى للرائى وتأثيره فيه ... الخ . والرؤية بهذا المعنى مستحيلة فى حق الله تعالى ، ولم يقل أحد من مثبتى الرؤية من الأشاعرة إنها رؤية كرؤيتنا للأشياء الجسمانية المحدودة أمام الرائى .

فاذا سأل مثبتو الرؤية : لمـاذا لا يجوز فى الواحد منـا أن يرى القـديم من غير شروط الرؤية من المقـابلة وغيرها ... كما أن القـديم يرى الواحد منا من غير هذه الشروط ؟ أجاب المعتزلة بأن القديم تعـالى يرى لا بحاسة ، فيصح أن يرى

---

(١) المصدر نفسه ٥٧ س ٣ — ٥ .

من غير شروط الرؤية الإنسانية، أما الإنسان فلا يرى إلا بحاسة ولا يمكن أن يرى الأشياء إلا بحسب شروط الرؤية التي لا بد منها في حقه .

ويقول المعتزلة إنه لما كان المرئي المقابل للرائي أو الحالّ في المقابل أو المرئي الذي في حكم المقابل لا يمكن أن يكون إلا جسما أو عرضا، وكان الله منزها عن صفات الأجسام والأعراض، فانه يستحيل أن يرى على النحو الذي يحصل للإنسان.

وأيضا إذا ذهب مثبتو الرؤية إلى أن الرؤية التي تحصل الإنسان بشروطها التي تقدمت الإشارة اليها إنما هي بالنسبة للحياة الدنيا وأنها هكذا «بحكم مجرى العادة[1]، وهذه العادة تختلف في الآخرة، فيجوز أن يُرى الله و إن لم يكن مقابلا ولا حالًّا في المقابل ولا في حكم المقابل[2] »، أجاب المعتزلة بأنه لو كانت الرؤية كذلك بحكم مجرى العادة لجاز اختلاف العادة بحسب البلاد والأزمان، كما تختلف الأحداث الطبيعية من حرّ و برد وثلج ومطر، « ولو كان كذلك لوجب، إذا جاء واحد من أقصى بلاد العالم وزعم أنه شاهد هناك أشخاصا يرون الشيء وإن لم يكن مقابلا لهم ولا في حكم المقابل، أن نجوّز ذلك . ومعلوم أن من جوّز ذلك فهو خارجٌ عن حد العقلاء داخل في حد السوفسطائية[3] » .

فإذا ذهب البعض إلى تجويز أن تكون الرؤية على حسب مجرى العادة وأنها تستمر ولا تختلف، مثل حدوث ظاهرات النسل والحرث على النحو المألوف لنا ومثل طلوع الشمس من مشرقها وغروبها في مغربها ، أجاب المعتزلة بأن هذه الأمور نفسها تختلف الأحوال فيها ، كما قد يحصل الوطء ولا يحصل الولد ، وكما

---

(١) المقصود من مجرى العادة هو أن الله رتب الأشياء وأجرى سيرها في هذا العالم على النحو المطرد المألوف لنا وتعودنا مشاهدته ؛ والله يغير هذا النظام و يخرق مجرى العادة متى شاء .

(٢) ٥٧ ظ س ٣ — ٤ .
(٣) ٥٧ ظ س ٧ — ١٠ .

قد خلق الله آدم لا من ذكر وأنثى وخلق حواء لا من أنثى وخلق عيسى لا من ذكر، وكما تختلف حال الشمس فى مطالعها ومغاربها . وليس الحال كذلك فى أمر الرؤية بشروطها المذكورة، « لأنه لا يختلف الحال فيه على وجه من الوجوه فلا يكون بالعادة » (١) .

وهناك فكرة افتراضية ، وهى أنه يجوز أن يُرى القديم بحاسة سادسة . ويرد المعتزلة على هذا بقولهم : « لو جاز أن يرى القديم بحاسة سادسة لجاز أن يرى بهذه الحواس، لأن مخالفة تلك الحاسة لهذه الحواس ليست بأكثر من مخالفة هذه الحواس بعضها لبعض، وقد ثبت أن هذه الحواس مع اختلافها واختلاف أنواعها كلها مشتركة فى أن ما يُرى ببعضها يصح أن يرى بسائرها . فلو أمكن أن يرى القديم تعالى بتلك الحاسة لأمكن أن يرى بهذه الحواس أيضا . وقد ثبت أن الله تعالى لا يدرك بهذه الحواس، فلا يجوز أن يدرك أيضا بتلك الحاسة . وبعد، فلو جاز أن يُرى القديم تعالى بحاسة سادسة لجاز أن يُشم بحاسة سابعة ولجاز أن يُذاق بحاسة ثامنة ولجاز أن يسمع بحاسة تاسعة ولجاز أن يلمس بحاسة عاشرة — وهذا جهل ممن بلغه ، فيجب أن يكون باطلا » (٢) .

وفكرة أخرى : هى أنه كما أن الواحد منا يعلم القديم — أى يعقل أنه ذات مخصوصة موجودة — من غير اشتراط المقابلة وما إليها فكذلك يجوز أن يراه الواحد منا من غير اشتراط ذلك .

يجيب المعتزلة بأن « العلم والرؤية لكل واحد منهما أصلٌ يجب ردُّه إليه . فالواحد منا فى الشاهد يصح أن يعلم الشىء وإن لم يكن مقابلا له ولا حالا فى المقابل

(١) ٥٧ ظ س ١٨ — ١٩ .

(٢) ٥٧ ظ س ٢٤ — ٥٨ و س ٤ .

ولا فى حكم المقابل ، لأنه يصح أن يعلم الموجود والمعدوم والقديم والمحدث ، وإذا كان القديم تعالى كذلك لجاز أن يُعلم وإن لم يكن مقابلا ولا حالا فى المقابل ولا فى حكم المقابل . وليس كذلك الرؤية ، لأنه لا يجوز أن يرى الشيء فى الشاهد إلا إذا كان مقابلا أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل ، والله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا ولا حالا فى المقابل ولا فى حكم المقابل — فلا يجوز أن نراه » (١) .

ويدل كلام المعتزلة بوجه عام ، وكلام القاضى عبد الجبار (٢) ، على أن الذى أمام أذهانهم ، وهم ينفون الرؤية ، إنما هو الرؤية الحسية . والحق أن أشد نكيرهم كان موجها ضد المجسمة .

ويزعم البعض أن الله تعالى إنما لا يمكن أن يُرى لأن هناك موانع تمنع من الرؤية . والقاضى عبد الجبار يرفض هذه الفكرة ويؤكد أن « القديم تعالى لا يُرى ، لا لأن هناك مانعا (٣) يمنع من رؤيته ولكن لأجل أنه فى نفسه يستحيل أن يكون مرئيا (٤) » .

ويرفض المعتزلة أيضا فكرة أن الله تعالى يخلق فينا فى الآخرة إدراكا نراه به ، ورفضهم لهذه الفكرة يستند إلى أنهم يعتبرون أن الإدراك الإنسانى ليس معنى ، أى أنه ليس كائنا يمكن أن يخلق مستقلا عن وسائله العادية ، بل الإدراك عندهم له طريق . هم يرون أن القول « بأن الإدراك معنى يؤدى إلى الجهالات لأنه يلزم [عنه] أن يكون بحضرتنا أجسام كثيرة عظيمة ، ونحن لا نشاهدها ، لأن الله تعالى لم يخلق فينا الإدراك لها — وهذا محال » . وهذه النقطة مدار بحث يستطيع القارئ أن يرجع إليه (٥) .

(١) ٥٨ ظ س ٦ — ١٠ . (٢) ٥٨ و س ١٠ — ١٦ (٣) أصل : منع .
(٤) ٥٨ و س ٢٤ . (٥) ٥٨ ظ — ٥٩ و

على أنه لا يحق للمعتزلة أن يزعموا أن الموجودات محصورة فى مدركاتنا الحسية، فهناك فى هذا العالم المحيط بنا أشياء كثيرة لا ندركها مباشرة وأخرى لا ندركها لأننا ليست لنا الحواس التى ندركها بها . لكن رأى المعتزلة هنا رأى أدى إليه الجدل .

وينكر المعتزلة الفكرة القائلة بأن الله لا يرى لمانع معقول ، وهو أن الله تعالى لا يشاء أن يرينا نفسه » . و إنكار المعتزلة يستند هنا إلى « أن المشيئة إنما تدخل فيما يكون صحيحا[1] دون ما يكون مستحيلا . و رؤية الله مستحيلة، فلا تدخل فيها المشيئة . و بعد فلو جاز ذلك لجاز أن يقال : بحضرتنا أجسام كثيرة ، ولكن لا نشاهدها ، لأن الله تعالى لا يشاء أن يرينا ، ولو شاء أن يرينا لرأيناها ؛ و لجاز أن يقال : إنا لا نرى المعدوم ، لأن الله تعالى لا يشاء أن يرينا ، ولو شاء أن يرينا لرأيناه — وكل ذلك باطل ما أدى إليه وجب أن يكون باطلا ، وليس ذلك إلا القول بأن المانع من رؤية الله تعالى هو أن الله لا يشاء أن يرينا نفسه[2] » .

على أن هناك من يدعى أنه يرى القديم تعالى الآن . والمعتزلة يرفضون هذه الدعوى على أساس أننا « لو رأيناه لعلمناه ضرورة[3] ، لأن الإدراك طريق العلم الضرورى ، ولو علمناه ضرورة لوجدناه من أنفسنا — ومعلوم خلاف ذلك[4] » .

و يذكر المعتزلة ما تعلق به مثبتو الرؤية من آيات القرآن لإثبات رأيهم و يردّون عليهم .

فمن ذلك تمسك المثبتين بقوله تعالى : « وجوهٌ يومئذ ناضرةٌ إلى ربها ناظرةٌ » . وهم يذهبون إلى « أن النظر إذا عُلِّق بالوجه وعُدِّى بإلى [فإنه] لا يحتمل إلا الرؤية ، وهذا يدل على أن الله تعالى يرى فى الآخرة » .

---

(١) أصل : صحيحة .
(٢) ٦٠ و س ١٥ — ٢٠
(٣) أى علما مباشرا لا يمكننا إنكاره .
(٤) المصدر نفسه س ٢٣ — ٢٤

يرد المعتزلة بأنه لا يصح التعلق بالسمع فى هـذه المسألة، لأن صحـة السمع مبنية على أن الله تعالى عادل حكيم ... وقد تقدم تفصيل ذلك[1] .

ومن ذلك تمسكهم بقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام : " رَبِّ أرنى أَنْظُر إليك " . والدليل على أن هذا السؤال سؤال موسى لا سؤال قومه أنه أضاف الرؤية إلى نفسه بقوله : أرنى انظر إليك ، وأنه تاب بعد نزول الصاعقة فقال : تُبْت إليك .

يجيب المعتزلة من وجوه :

١ — ما ذهب إليه شيخهم أبو الهذيل من « أن الرؤية هاهنا بمعنى العلم ، فكأن موسى عليه السلام قال : أعلمْنى ذاتَك ضرورة مع بقاء التكليف »[2] .

لكن رأى أبى الهذيل لا يرضى مفكرى مدرسة القاضى عبدالجبار. هم يقولون إن الرؤية إذا كانت بمعنى العـلم فانها لا تُعلّق بالنظر ، وبمـا أنها فى الآية قـد عُلِّقت بالنظر فإنها لا يجوز أن تكون بمعنى العلم . ثم هم يرون أن الأولى أن يقال إن هذا السؤال لم يكن سؤال موسى عليه السلام ، بل سؤال قومه ، بدليل قوله تعالى : « يسالك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء ، فقـد سألوا موسى أكبر من ذلك ، فقالوا : أرنا الله جهرة » ، وبدليل قول موسى بعـد نزول الصاعقة « أتهلكنا بمـا فعل السفهاء منا » ، وهذا يدل على أن السؤال لم يكن سؤال موسى[3] . أما إضافته الرؤية لنفسه فى سؤاله فذلك لأنه كان إمام قومه ، فهو تكلم بالنيابة عنهم .

(١) ص ٥٩٨ — ٥٩٩ مما تقدم .

(٢) يعنى مع بقاء التكليف بما أوجبه الله تعالى علينا من التفكير والنظر المؤدى إلى كمال المعرفة به . وهذا لا يكون إلا فى دار الدنيا ، لأن الدار الآخرة دار جزاء لا دار تكليف .

(٣) راجع التفصيل ٦٠ ظ .

والآن تعرض مشكلة : كيف يسأل موسى — وهو نبي — ربه الرؤية ، مع أنها مستحيلة ؟

وجواب المعتزلة متنوع :

١ — يجوز أن يقال إنه سأل ربه الرؤية علما منه بأن ما يرد من جهة الله تعالى من الجواب فهو أوقع وأشد تأثيرا فى قومه الذين أرادوا أن يروا الله .

٢ — لا يجوز أن يقال إنه كان جاهلا بالله وبصفة من صفاته ، وهى أنه لايرى ؛ وإنما هو لم يكن عالما بحال نفسه وهل يمكنه أن يرى القديم تعالى أو لا .

وينتهى المعتزلة إلى أن هذه الآية المتضمنة لسؤال موسى الرؤية والجواب عنه حجة لهم من وجهين :

١ — قوله تعالى : « لن ترانى » نفى على التأبيد ، لأن حقيقة هذه اللفظة هى النفى على هذا الوجه ، وإن كانت قد تستعمل فى غير ذلك على سبيل التوسع والمجاز ؛ « فظاهر الآية يدل على أن الله تعالى لا يرى لا فى الدنيا ولا فى الآخرة » .

٢ — أن الرؤية عُلِّقت بما لم يحصل أو بما هو محال — وعلى هذا فلا يمكن أن تكون .

وقد تمسك مثبتو الرؤية بقوله تعالى : « فمن كان يرجو لقاء ربه » وقوله : « تحيتهم يوم يلقونه سلام » — وذهبوا إلى أن اللقاء هو الرؤية .

يجيب المعتزلة بأن حقيقة اللقاء ليست هى الرؤية ، بل هى ملاقاة جسمين ، وبأن اللقاء يستعمل فى اللغة حيث لا تستعمل الرؤية ، فمثلا يقال : رأيت فلانا وما لقيته ، والكفيف يقول : لقيت فلانا ، ولا يقول : رأيته .

فإذا كان مثبتو الرؤية يريدون أن يصرفوا معنى اللقاء إلى الرؤية فهم ، فى رأى المعتزلة ، قد عدلوا عن الظاهر إلى التأويل . وهنا يقول المعتزلة إنه إذا جاز التأويل فإن مخالفيهم ليسوا أولى بالتأويل منهم ؛ ثم يجتهدون هم فى تأويل الآيات المتقدمة على وجه يوافق ما ذكروه من الأدلة العقلية والسمعية . فيذهبون إلى أن المراد من قوله تعالى : « فمن كان يرجو لقاء ربه » هو : فمن كان يرجو لقاء ثواب ربه ؛ وأن المراد بقوله تعالى : « تحيتهم يوم يلقونه سلام » هو : تحيتهم يوم يلقون ملائكته — فالله تعالى ، فى رأى المعتزلة ، قد ذكر نفسه وأراد غيره ، كما فى آيات أخرى كثيرة فى القرآن .

فإذا استبعد المثبتون للرؤية هذا التأويل عارضهم المعتزلة بالقول بأن مخالفة هذا التأويل يلزم عنها أن المنافقين يرون الله تعالى لقوله عنهم : « فأعقبهم نفاقا فى قلوبهم إلى يوم يلقونه » .

فإذا تأول مثبتو الرؤية هذه الآية بأن المراد هو : يوم يلقون عقابه ، طالبهم المعتزلة بقبول تأويلهم لقوله تعالى : « فمن كان يرجو لقاء ربه » بأن المراد به هو : فمن كان يرجو لقاء ثواب ربه .

ونحن نذكر هذا الجدل بين المعتزلة وخصومهم لكى يرى القارئ طريقة فى فهم القرآن بحسب وجهة نظر كل فريق . ولا شك أنه يمكن تأويل اللقاء على وجه غير ما تقدم ، كالقول بأن المراد هو الوقوف فى موقف الحساب بين يدى الله ... ونحو ذلك

وقد تعلق مثبتو الرؤية بقوله تعالى عن الكفار : « كلّا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » فقالوا : إذا كان الكفار محجوبين عن الله وجب فى المؤمنين أن يكونوا غير محجوبين ووجب أن يروا الله .

يقول المعتزلة « إن هذا استدلال بدليل الخطاب ، والاستدلال بدليل الخطاب في الشرعيات لا يصح ، فكيف يمكن التعلق به في العقليات ! وبعد ، فلو صح التعلق [به] في العقليات فإنا نقول لهم إن الله تعالى لم يقل إن الكفار محجوبون عن رؤية الله تعالى . فإذا قالوا إن المراد به أنهم محجوبون عن رؤية الله تعالى فقد عدلوا عن الظاهر ، وإذا عدلوا عن الظاهر فليسوا بالتأويل أولى منا ، بل نتأوله على وجه يوافق ما ذكرناه من الدلالة العقلية والسمعية ، فنقول : المراد به : كلّا إنهم عن ثواب ربهم يومئذ لمحجوبون . والذي يجئ على قود هذا الكلام أن يقال إن المؤمن لا يكون محجوبا عن ثواب الله تعالى ، ونحن كذلك نقول[1] » .

وتعلق مثبتو الرؤية بإجماع الصحابة على أن الله يرى . لكن المعتزلة يطعنون في دعوى الإجماع هذه ، ويقولون إن « المروى[2] عن كبار الصحابة كأمير المؤمنين على عليه السلام وابن عباس وعائشة وجماعة من الصحابة أن الله تعالى لا يرى لا في الدنيا ولا في الآخرة[3] » .

ويطعن المعتزلة أيضا في أخبار أخرى رويت في أن الله يرى ، ويعتبرون أنها تتضمن التشبيه ، ويرون أنها لهذا السبب يجب أن تُرَدّ .

ويعتبرون أن أسلم ما روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم قوله : سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته .

لكنهم من جهة أخرى لا يريدون الاستدلال بهذا الحديث ، ويزعمون أنه من اخبار الآحاد التي لا توجب العلم ، ويقولون : إن مسألة الرؤية طريقها العلم ولا يجوز التعلق فيها بخبر الواحد .

---

(١) ٦١ ظ س ٢٠ — ٢٦ . (٢) أصل : من . (٣) ٦٢ و س ١ — ٢ هذا ويروى عن ابن عباس أنه قال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : رأيت ربي تبارك وتعالى : مسند الإمام أحمد ج ١ ص ٢٨٥ طبعة المطبعة الميمنية ، القاهرة ١٣١٣ هـ .

وهم من جهة أخرى، وعلى فرض صحة الاحتجاج بخبر الواحد، يجرحون راوى الحديث، وهو قيس بن أبى حازم، ويقولون إنه كان قد خولط فى عقله فى آخر عمره وكان يروى الأحاديث فى حال جنونه وحال إفاقته، ويقولون أيضا إنه كان يبغض أمير المؤمنين على بن أبى طالب — وكل ذلك يجعل روايته موضع شك .

ثم إن المعتزلة يزعمون أن هذا الحديث معارَض بأحاديث أخرى، منها حديث أبى قلابه عن أبى فدان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل: هل رأيت ربك ؟ فقال : نور هو، أنَّى أراه، أى — بحسب تفسيرهم — هل هو نور؟ لا أراه، فهم يفهمون من الحديث التعجب والنفى[1]؛ ومنها حديث أبى الزبير عن جابر بن عبد الله أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : لن يرى اللهَ أحدٌ، لا فى الدنيا ولا فى الآخرة.

بمثل هذا يتعلق المعتزلة . وليس كل ما يقولونه صحيحا . فالذى لا شك فيه أن حديث : سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون فى رؤيته، حديث صحيح أخرجه الخمسة إلا النسائى[2] . وأخرج مسلم والترمذى حديث صهيب الذى يدل على أن نظر أهل الجنة إلى ربهم هو أحب ما يعطيه الله لهم، وأن ذلك هو معنى الزيادة الواردة فى قوله تعالى : « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة[3] » .

(١) هذا الحديث يروى روايات متفاوتة فى الطول، ولعل الرواية الكاملة هى التى فى مسند الإمام أحمد (جـ٥ ص١٤٧)، وهى رواية أبى ذر عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه لما سأله أبو ذر هل رأى ربه عز وجل أجاب : " قد رأيته نورا أنى أراه "، والمقصود من استعمال كلمة " نور " التعبير عن أعلى ما يمكن من التنزيه، وليس المقصود النور الحسى . ولا يصح الأخذ بالصورة القصيرة للرواية كما لا يصح صرفها إلى التعجب والإنكار كما فهم المعتزلة . أما ما يذكرونه من حديث أبى الزبير عن جابر بن عبد الله فليس بصحيح، وهو ليس حجة إزاء الأحاديث الكثيرة التى تؤكد الرؤية .

(٢) تيسير الوصول إلى جامع الأصول من حديث الرسول جـ ٤ ص ١٣٦ — ١٣٧ طبعة القاهرة ١٣٤٦ هـ . راجع أحاديث البخارى جـ ١ ص ١١١ ، ١١٥ ، ١٥٦ — القاهرة ١٣١٤ هـ ، ومنها ما هو من غير طريق قيس الذى يجرحه المعتزلة .

(٣) المصدر نفسه .

و إذا كان المعتزلة يتعلقون بحديث عائشة رضى الله عنها ونفيها أن يكون الرسول عليه الصلاة والسلام قد رأى ربه وأنها ذكرت آيات من القرآن تدل على أن الذى رآه الرسول إنما هو جبريل وليس الله، فإن هذا هو رأى عائشة، وليس فى الحديث أن الرسول قال لها ذلك. وأغلب الظن أن رأى عائشة اجتهاد منها يتعلق بنفى ما قد يتوهمه البعض من أن رؤية الله حسية. والدليل على ذلك أن عائشة ذكرت فى سياق كلامها قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » ؛ وهى على كل حال لم تنكر الرؤية فى الآخرة .

على أن المعتزلة يستشهدون بكلمات فى الموضوع لسيدنا على رضى الله عنه، وذلك أنه سئل : هل رأيتَ ربك ؟ فقال : ما كنتُ أعبد شيئا لم أره ! فقيل له : كيف رأيته ؟ فقال : « لم تره الأبصار بمشاهدة العيان ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان، موصوف بالآيات معروف بالدلالات، وهو الله الذى لا إله إلا هو » .

والمعتزلة لا يفطنون لما ينطوى عليه كلام سيدنا على من نفى للرؤية البصرية الحسية وتأكيد للرؤية الروحية التى يدل عليها قوله : رأته القلوب .

والذى نحب أن نخلص إليه من كل ما نلاحظه على أدلة المعتزلة فى إنكارهم للرؤية أن استدلالهم بالحديث الشريف ضعيف جدا . فهناك إجماع من الصحابة على رؤية الله فى الآخرة ؛ وأحاديث الرؤية كثيرة متواترة، وهناك إجماع عليها . والسيدة عائشة فى الكلام المروى عنها لم تنكر الرؤية فى الآخرة . وعلى هذا فإنكار الرؤية من طريق الحديث غير ممكن، والمعتزلة محجوجون به، وهم ليسوا خبراء بالحديث ولا متخصصين فيه .

وإذا قام الدليل على أن الله يُرى فى الآخرة فأى فرق بين أن يرى فى الآخرة وبين أن يرى فى الدنيا إذا هيأ الله الإنسان لرؤيته ؟ !

على أنه فى حديث مسلم (باب الفتن وأشراط الساعة) أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : "لن يرى أحدٌ منكم ربه عز وجل حتى يموت" . وهذا يدل على أن البشر لا يرون الله فى الدنيا ؟ !

لكن الرسول عليه الصلاة والسلام رأى ربه وهو فى الدنيا رؤية غير حسية بطبيعة الحال وغير ما يخطر على أذهان البشر، وهذا شيء اختص به صلى الله عليه وسلم ، ولكل نبى شيء اختص به .

* * *

مهما يكن من شيء فإن المعتزلة، حتى مع تسليمهم بأن حديث الرؤية صحيح، فإنهم يريدون تأويله على نحو يتفق مع ما عندهم من أدلة عقلية وسمعية، فيقولون : « المراد بقول النبى صلى الله عليه وعلى آله : سترون ربكم، أى : ستعلمون ربكم يوم القيامة ضرورة، كما تعلمون القمر ليلة البدر ضرورة، لا تضامون فى رؤيته، أى : لا تشكون فى معرفته . والرؤية بمعنى العلم قد ورد فى كتاب الله تعالى وفى اللغة . قال الله تعالى : « ألم تر كيف فعل ربك » أى : ألم تعلم ، وقال : « ألم تر إلى ربك كيف مدّ الظل » أى : ألم تعلم . وقال الكميت :

رأيت الله إذ سمى نزارا ... وأسكنكم بمكة قاطنينا

أى : علمت اللهَ .

وقال حاتم طى :

أماوىّ، إن تصبح صداى بقفرة ... من الأرض لا ماءٌ لدىّ ولا خمرُ

ترَىْ أن ما أنفقتُ لم يك ضرّنى　　　وأن يدى مما تحلّت به صفر(١)
أماوىّ، ما يغنى الثراءُ عن الفتى!　　　إذا حشرجت يوماوضاق بها الصدر

— أى : تعلمين .

وقال أهل النحو: الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تعدت إلى مفعولين، كما يقال: رأيت فلانا فاضلا؛ و إذا كانت بمعنى المشاهدة تعدت إلى مفعول واحد، كما يقال: رأيت زيدا . وهذا يدل على أن الرؤية بمعنى العلم قد ورد .

فإن قيل : لا يجوز حمل الرؤية على العلم، لأن النبي صلى الله عليه وآله بشر أصحابه بأنهم يرون الله تعالى فى الآخرة، ولا بشارة لهم فى أن يعلموا الله تعالى فى دار الآخرة، لأنهم يعلمون الله تعالى فى دار الدنيا كما يعلمونه فى دار الآخرة؛ فأى بشارة تحصل لهم بذلك !

قيل له : إنهم و إن [كانوا] يعلمون الله تعالى فى دار الدنيا إلا أنهم يعلمونه بالنظر والاستدلال، وتلحقهم كلفة النظر ومشقة الفكر . فالنبي صلى الله عليه وعلى آله بشرهم بأنهم يعلمون الله تعالى فى دار الآخرة ضرورة وأنه ترتفع عنهم كلفة النظر ومشقة الفكر(٢) » .

واضح أن المعتزلة يؤولون الرؤية بأنها رؤية علم ومعرفة، ويعنون بذلك العلم المباشر البديهى الأولى الذى لا يكون بواسطة غيره من حس أو استدلال .

وهم يردون على من يقول إن المؤمنين يستوون مع الكافرين بذلك، لأن الرؤية صارت بمعنى العلم، وذلك بأن يبينوا أن حال المؤمن فى نعيمه مغاير لحال الكافر

---

(١) أصل : به .
(٢) ٦٢ ظ س ١٢ — ٢٨ .

فى عذابه وتأثر أحدهما مغاير لتأثر الآخر — هذا فضلا عن أنه حتى المؤمنين لا بدّ فى رأينا أن يتفاوتوا فى معرفتهم بالله بحسب درجاتهم .

وهناك اعتراض يستند إلى أن الرؤية بحسب اللغة لا تكون بمعنى العلم إلا إذا تعدت إلى مفعولين، كقولنا : رأيت زيدا فاضلا . وهى فى الحديث آنف الذكر متعدية إلى مفعول واحد : سترون ربكم — وعلى هـذا فإنها يجب أن تكون بمعنى المشاهدة .

يرد المعتزلة بأنه مع فرض صحة الفكرة التى يقوم عليها هذا الاعتراض فإنه يجوز فيما يتعلق بالرؤية التى تكون بمعنى العلم أن تقتصر على مفعول واحد، ويذكرون قوله تعالى : « أَرِنا مناسكنا » [1]، ومعناه : أَعلِمْنا مناسكنا .

ويزيد المعتزلة على ما تقدّم بأن يقولوا : « إن الرؤية ليست بأكثر من العلم، وقد علمنا أن العلم يجوز الاقتصار فيه على مفعول واحد، كقوله : تعلم ما فى نفسى — فكذلك الرؤية يجب أن يجوز فيها[2] الاقتصار على مفعول واحد .

فإن قيل : إنمـا يجوز الاقتصار على مفعول واحد لأن العـلم فى قوله تعالى : تعلم ما نفسى ، بمعنى المعرفة ،

قيل له : لو جاز أن يقال : إنما يجوز الاقتصار فى قوله تعـالى : تعلم ما فى نفسى ، على مفعول واحد لأن العـلم بمعنى المعرفة ، لجاز أن يقال : إن الرؤية فى الخبر[3] إنما جاز الاقتصار فيه على مفعول واحد لأنه بمعنى المعرفة والعلم أيضا .

---

(١) راجع التفصيل ٦٣ و

(٢) أصل : فيه .

(٣) المراد هو الحديث المتقدم ذكره .

وبعد : فإن الرؤية فى الخبر تعدت إلى مفعولين أحدهما : ربكم ، والثانى : الكاف فى قوله : كما ترون ، لأن كاف التشبيه فى تقـدير الاسم لأنه بمعنى المثل ، والدليل عليه أن الكاف تكون بمعنى المثل لأنه يصح دخول حرف الجر عليه . قال الشاعر :

تضحك عن كالبرد المنهـم أى عن أسنان مثل البرد المنهم»[(1)]

ونحب أن ننبه القارئ هنا إلى مدى اهتمام المعتزلة فى تأويلهم للقرآن بمعرفة الدقائق اللغوية ، وهذا هو الذى دعانا إلى ذكر النص السابق .

* * *

ومما يستدل به مثبتو الرؤية أنه لمـا كان الله تعالى رائيا لذاته ، يعنون رائيا بذاته لا بملكة مكتسبة ولا بحاسة محدثة ، فإنه يجب أن يكون رائيا فيما لم يزل ، كما أنه لمـا كان عالمـا لذاته وجب أن يكون عالمـا فيما لم يزل . ولمـا لم يكن فى الأزل شيء من المرئيـات إلا ذاته فإنه لا بد أن يرى ذاته . وإذا كان يرى ذاته فإنه يراه غيره .

ومع مافى هـذا الدليل من ضعف بسبب استعمال لفظ الرؤية من غير إشارة إلى أنها ليست حسية وأن المراد بها العلم ، فإن المعتزلة يردون على هذا الدليل ردا جدليا غير حاسم فيقولون : « لا نسلم أن الله تعالى راءٍ لذاته ، بل هو راءٍ لمـا هو عليه فى ذاته ، وهو كونه حيا ؛ فلا يجب أن يكون رائيا فيما لم يزل »[(2)] .

ومن الواضح أن هذا الكلام ضعيف ، لأنه سواء كان الله تعـالى رائيا لذاته أو لمـا هو عليه فى ذاته فإن النتيجة واحدة .

(1) ٦٣ و ص ١٤ — ٢٢ .

(2) ٦٣ و ص ٢٦ — ٦٣ ظ ص ١ .

. بل يذهب المعتزلة إلى أنه حتى مع تسليم أن الله رائي لذاته فإنه لا يجب أن يرى نفسه لأن نفسه يستحيل أن يكون مرئيا .

وكلام المعتزلة هنا غير واضح ولا حاسم ، لأنهم سبق أن قالوا إن الرؤية معناها العلم ؛ ثم هم هنا كأنما ينكرون أن يكون الله تعالى معلوما لذاته أى أن يعلم ذاته .

* * *

ودليل آخر لمثبتى الرؤية وهو قولهم : « القديم تعالى رائي لغيره فيجب أن يكون رائيا لنفسه ، كما أن الواحد منا إذا كان رائيا لغيره كان رائيا لنفسه » وهذا كالعلم ، فإنه لما كان القديم عالما بغيره كان عالما بنفسه .

والمعتزلة يطعنون فى لزوم النتيجة فى هذا الدليل عن المقدمة ، ويفرقون بين العلم والرؤية بالنسبة لله ويقولون إن ذاته يصح أن تكون معلومة ، لكنها لا يصح أن تكون مرئية .

* * *

ودليل آخر لمثبتى الرؤية ، وهو ، من حيث الفكرة الأساسية فيه ، مشهور عن الأشعرى : « قد ثبت أن تعالى موجود ، فيجب أن يصح أن يُرى ، لأن المصحح للرؤية إنما هو الوجود . والدليل عليه أن الجوهر إذا كان موجودا صح أن يرى وإذا لم يكن موجودا لم يصح أن يرى . فيجب أن يكون المصحح للرؤية إنما هو الوجود لأن العلة ليست بأكثر من أن يثبت الحكم بثباتها ويزول بزوالها[1] » .

ينكر المعتزلة أن يكون المصحح[2] للرؤية إنما هو الوجود ، لأنه فى رأيهم مفهوم عام ولا يتحدد به شيء ، ولا يتميز عند الرؤية للوجود شيء من شيء ، لأن الوجود

---

(١) ٦٣ ظ س ٢٤ — ٢٧ . راجع ما يقوله الشهرستانى فى الملل عن مذهب الأشعرى .

(٢) المقصود بكلمة المصحح هو ما يجعل الشيء جائزا ، أي الشرط الذي لابد منه لجواز الشيء .

مشترك؛ ويرون بوجه عام أن الشيء لا يرى لوجوده وإنما لما هو عليه فى ذاته . وهم يطعنون فى الدليل المتقدم .

ورأى المعتزلة صحيح لو كان وجود القديم تعالى فى حقيقته كوجود الكائنات المخلوقة الحادثة . إن وجود القديم تعالى هو الوجود الحق . والمخلوقات كلها صنع وأفعال له ، وليس وجودها من ذاتها ولا هو كوجود واجب الوجود . وكل مايخطر ببالنا من تصورات للاشياء أو للوجود فالله منزه عنه ؛ لأنه ليس كمثله شيء . ولا يمكن أن يكون رأى المعتزلة صحيحا إلا إذا كان معناه أن الوجود الحق لا يدرك بأى وجه .

على أن مثبتى الرؤية بوجه عام يقولون إن إثباتها لا يؤدّى إلى حدوث القديم ولا إلى حدوث معنى فيه ولا إلى كونه جسما ولا إلى كونه مشبها لخالقه ... أى أنه لا يؤدى إلى نقص يلحق ذاته ، فيجب إثبات الرؤية والقول بها .

يجيب المعتزلة بأن هذا كلام استنبطه المخالفون من كلام لأبى على الجبائى ، لأنه قال : « من قال إن الله تعالى يرى بلا كيف فلا يكفر ، لأن إثبات الرؤية لله تعالى على هذا الوجه لا يؤدّى إلى شيء مما ذكروه (1) » .

ويرى المعتزلة أن هذه حجة ركيكة ، لأنه لا يمكن القول بكل ما لا يؤدى إلا تناقض أو إلى مخالفة لحق ، لأنه إثبات أمور بلا دليل ولا مبرر .

ومع ذلك يزعم المعتزلة أن إثبات الرؤية لله يؤدّى فى الحقيقة إلى أن تلحقه جميع النقائص المتقدمة . هم يقولون : « إن الواحد منا لا يكون رائيا إلا بالحاسة ، والرائى بالحاسة لا يرى إلا ما كان مقابلا أو حالًّا فى المقابل أو فى حكم المقابل . وما كان مقابلا أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل لابد من أن يكون محدثا ، وإذا كان محدثا يصح حدوث معنى فيه . ولابد من أن يكون جسما أو عرضا ،

---

(1) ٦٤ ر س ١٦ — ١٧ .

ولا بدّ من أن يكون مشبها لغيره[1] ، ولا بد عليه التجويز فى حكمه والتكذيب فى خبره ، لأن من كان جسما يجوز عليه الحاجة ، ومن يجوز عليه الحاجة يجوز عليه الكذب والجور ، فصار إثبات الرؤية لله تعالى يؤدى إلى جميع ماذكروه ، فيجب نفيه .

واعلم أن من قال إن الله تعالى يرى فلا يخلو : إما أن يقول إن الله تعالى يرى مقابلا أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل أو يقول : يرى بلا كيف .

أما من قال إن الله تعالى يرى مقابلا أو حالا فى المقابل أو فى حكم المقابل فقد كفر ، لأن ما كان كذلك يكون جسما أو عرضا ، ومن قال إن الله تعالى جسم أو عرض فقد كفر .

وأما من قال إن الله تعالى يرى بلا كيف فلا يكفر ولا يفسق بهذا ، لأن التكفير والتفسيق موقوفان على دلالة سمعية ، ولا دلالة تدل على هذا من جهة السمع » .

ونلاحظ من هذا النص خصوصا فى أوله مالا حظناه مرارا من قبل ، وهو أن الذى أمام أذهان المعتزلة ، وهم يبحثون مسألة الرؤية وينكرونها ، إنما هو الرؤية الحسية التى من قبيل رؤيتنا للأجسام وما يلحق بها .

ومما يدل على أن الرؤية الحسية لا تغيب عن ذهن المعتزلة قول قاضى القضاة فى إبطالها : « لو كان الله تعالى يدرك بالحاسة التى هى حاسة البصر لجاز إدراكه لمسا ولجاز إدراكه بسائر الحواس ولجاز أن تقترن الشهوة بإدراكه فيكون مشتهى لا سيما على مذهبكم ، لأن رؤية الله تعالى من أعظم الثواب»[2] .

ويقول الفرزاذى شارح كتاب الأصول الخمسة إن هذا الكلام كله إنما هو على سبيل التقريب والتأنيس وأن المعتمد فى هذا الباب من الدلالة هو ما تقدم ذكره من الأدلة .

---

(١) أصل : بغيره .   (٢) ٦٤ ظ س ٧ — ٩ .

نقـــول :

من المعلوم أن الله لا يرى رؤية حسـية وأن كل ما يتوهمه الإنسان لكيفية الرؤية مهما كانت ـ إدراكا أو علما أو مشاهدة روحية — فهو مقيـد بحالتنا التى نحن عليها فى هـذه الدنيا ؛ وفى الآخرة يكون الحال غير الحـال ويكون هناك عالم غير هذا العالم وتكون لنا إدراكات من نوع آخر .

وأيضا لايمكن أن تحيط بذات الله التى لا نهاية لهـا طاقة الكائنات الحادثة المحـدودة .

لكن ليس معنى هذا أن الإنسان لن يراه رؤية مغايرة للفهوم المـادى من الرؤية كما نتصورها فى هذه الحياة .

والمعتزلة على حق تماما فى إنكارهم الرؤية الجسمانيـة ، لكنهم ليسوا على حق فى إنكارهم مطلق الرؤية ، خصوصا أن بعضهم ذهبوا إلى أنها نوع من العلم .

هذا ، ومثبتو الرؤية من الأشاعرة لم يكيفوها ، وهم أيضـا نفوا كل ما قد يلابس الرؤية من تشبيه أو تجسيم ، وذهب الأشعرى إلى أنها نوع من الإدراك وراء العلم أو أنها إدراك الوجود [(١)] .

فالمعتزلة والأشاعرة ليسوا مختلفين إلى الحد الذى قد يتخيله البعض ، وهم جميعا يخالفون المشبهة المجسمة ويحاربونهم أشد المحاربة .

* * *

يأتى بعد ما تقـدم الكلام فى الوحدانية ، أعنى أن الله تعـالى واحد لا ثانى له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفيا وإثباتا على الحـد الذى يستحقه . وهنا نجد البدء بتحديد معنى قولنا : واحد .

(١) راجع ما يقوله الشهرستانى فى الملل عن مذهب الأشعرى .

١ — فهو يُستعمل أولا فى وصف مالا يتجزأ ولا يتبعض. وليس هذا فى رأى المعتزلة هو المراد من وصف الله تعالى بأنه واحد ، لأن وصفه بأنه واحد تأكيد للمدح، ولا مدح فى وصفه تعالى بأنه لا يتجزأ ولا يتبعض، لأن الجوهر الفرد مثلا لا يتجزأ ، ولا مدح له فى وصفه بأنه واحد .

٢ — وهو يستعمل ثانيا فى وصف ما يكون على صفات مخصوصة لايشاركه فيها غيره نفيا وإثباتا على الوجه الذى يستحقه. وهذا هو المعنى الذى يراد من وصفه تعالى بأنه واحد .

والمخالف فى وصف الله تعالى بأنه واحد لا يخلو من أمرين :

١ — إما أن يقول إن مع الله تعالى قديما ثانيا يشاركه فيما يستحقه من الصفات أجمع نفيا وإثباتا على الحد الذى يستحقه — وهذا لا يقول به أحد .

٢ — وإما أن يكون على مذهب الثنوية من مانوية وديصانية وغيرهم أو على مذهب النصارى .

ومع أنه بحسب تصور المعتزلة لا يوجد من يقول بقديمين بالمعنى المتقدم فإنهم يبطلون هذا القول ؛ لأنهم يقررون التوحيد ، فلابد من إثباته بإبطال نقيضه ؛ وهذا هو معنى قولهم : إذا أدعينا أمرا قررناه بدلالته .

وعندهم أن :

« الدليل على أنه لا يجوز أن يكون مع الله تعالى قديم ثانٍ هو أنه لو كان مع الله تعالى قديم ثان لوجب أن يكون مثلا له ، لأن القدم صفة من صفات النفس ، والاشتراك فى صفة من صفات النفس يوجب التماثل. فإذا كان تعالى قادرا لذاته وجب فى الثانى أيضا أن يكون قادرا لذاته . ومن حق القادر على الشيء

أن يكون قادرا على جنس ضده إذا كان له ضـد . وإذا كانت دواعيـه متوفرة والآلات متكاملة والموانع زائلة يجب أن يحصل مراده لا محالة . ومن حق كل قادرين صحـةُ التمانع بينهما ، فلو قدرنا التمانع بينهما وأراد أحدهمـا تحريك جسم والآخر تسكينه لكان لا يخـلو : إما أن يحصل مرادهما أو لا يحصل مرادهما أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر.

لا يجوز أن لا يحصل مرادهما، لأن هذا يوجب أن يكونا ضعيفين عاجزين. ولا يجوز أن يحصل مرادهما ، لأن هـذا يوجب أن يكون الجسم متحركا ساكنا فى حالة واحدة — وهذا محال؛ فلم يبق إلا أن يحصل مراد أحدهما دون الآخر. فالذى يحصل مراده يجب أن يكون هو الإله ، لأن من لم يحصل مراده يكون متناهى المقدور ، ومتناهى المقدور يكون قادرا بقدرة[1] . والقادر بالقـدرة يكون جسما، والجسم يكون محدثا — وصانع العالم لا يجوز أن يكون محدثا » .

والمعتزلة يحللون هذا الدليل إلى القضايا التى يتألف منها ، و يثبتون كل واحدة منها — وليرجع القارئ إلى تفصيل ذلك[2] .

على أن هنـاك اعتراضا على صحة التمـانع[3] فى حال فرض وجود قديمين قادرين للذات ، وذلك على أساس دعوى أن مقدورهما يكون واحدا فلا يصح التمانع .

هذه الدعوى غير صحيحة[4] ، وذلك على أساس فكرة واضحة عند المعتزلة ، وهى أن كل قادرين فإنه يصح التمـانع بينهما؛ وفكرة أخرى واضحة مثلها وهى استحالة أن يكون المقدور الواحد مقدورا لقادرين .

(١) المراد هو أنه ليس قادرا بذاته بل بملكه مكتسبة أو بقدرة حادثة محدودة .

(٢) ٦٥ و فما بعدها .	(٣) «التمانع هو أن يفعل كل واحد منهما (أى من القديمين) فعلا به يمنع صاحبه» (فرزاذى ٦٦ ظ س ١٣) .	(٤) راجع التفصيل ٦٥ ظ — ٦٦ و .

على أن دليل التمانع يستند إلى افتراض الاختلاف والتنازع بين الآلهة . وقد زعم ابن رشد أن المتكلمين لم يفطنوا إلى جواز افتراض الاتفاق لأنه هو الأليق بالآلهة . لكن المتكلمين تنبهوا لذلك منذ وقت مبكر .

يذكر المعتزلة اعتراضا على دليل التمانع يضعه أصحابه على الصورة التالية :

« ما أنكرتم أن [يكون] مع الله تعالى قديم ثان ، ولا يتمانعان لأنهما حكيمان يعلم كل واحد منهما أن مايريده صاحبه حكمة وصواب ، فلا يتمانعان » (١) .

يجيب المعتزلة على هذا الاعتراض بقولهم :

« إنا لم نبن الدلالة على وقوع التمانع ، وكيف نبنيها على ذلك وفى ذلك إثبات ما نروم نفيه ! ! وإنما بنيناها على تقدير وقوع التمانع . والتقدير يكشف عما يكشف عنه التحقيق فى مثل هذا الموضع . ألا ترى أن زيدا وأسدا لم يصطرعا ، لكن لو قدرنا الاصطراع بينهما وصرع الأسد زيدا لكنا نعلم بذلك أن الأسد أقوى من زيد — كذلك فى مسألتنا » .

ويذكر المعتزلة دليلا آخر على الواحدانية يجمع بين عنصرى العقل والسمع ، وهو يكون بالنسبة لمن يؤمن بالوحى ، وهو :

« قد علمنا أن هاهنا صانعا ، وثبت أنه حكيم لا يجوز عليه القبيح والكذب وقد قال : « وما من إلَهٍ إلا إلَهٌ واحدٌ » وقال : « قل هو الله أحد » ، وقال : « لو كان فيهما آلهةٌ إلا اللهُ لفسدتا » . فثبت بذلك أنه لا يجوز أن يكون مع الله تعالى قديم ثانٍ » (٢) .

---

(١) ٦٦ ظ س ٢٠ — ٢٢ .

(٢) ٦٧ و س ٢ — ٥ .

ونظرا لأن هذا الدليل إنما يكون له وقع عند من يؤمن بمجئ الوحى وبأن القرآن من عند الله، فإن المعتزلة يرون أن « دلالة التمانع أولى، وهى أجمع للفوائد، لأنها يمكن الاستدلال بهـا على فساد مذهب كل من أثبت مع الله تعالى قديما ثانيا من الثنوية كالمانوية والديصانية والمرقيونية والمجوس والنصارى[1] » .

* * *

ويُعنى المعتزلة بالرد على المخالفين فى أمر التوحيد مثل فرق الثنوية على اختلافهم ومثل النصارى .

ولما كان بيان المعتزلة لمذهب هؤلاء المخالفين وردّهم عليهم شيئا له قيمته وطرافته فإننا نؤثر أن نسوقه نصوصا من كلامهم[2] :

« إعلم أن مذهب المانوية من المجوس القول بقدم النور والظلمة ، فيثبتون نورا خالصا من جهة العلو لا نهاية له ولا تشوبه ظلمة ، ويثبتون ظلمة خالصة من جهة السفل لا نهاية لها ولا يشوبها نور . ويقولون إن النور يفعل الخير كله ولا يقدر على الشر والظلمة تفعل الشر كله ولا تقدر على الخير . ويقولون إن العالم ممتزج منهما . ويقولون إن النور والظلمة حيّان وإنه لا موات فى العالم .

وهذا هو مذهب الديصانية، إلا أنهم يقولون إن النور حى والظلمة موات؛ وكذلك أيضا مذهب المرقيونية ، إلا أنهم يثبتون قديما ثالثا ، لأنهم رأوا أن النور من طبعه العلو والظلمة من طبعها السفل، فلابد من قديم يقهرهما على الامتزاج .

وأما المجوس فهم فرقة من الثنوية، ويقولون : يزدان وأهرمن، وهم فرقتان :

---

(١) ٦٧ وس ٥ — ٧ .

(٢) ٦٧ وس ٧ — ٦٩ وس ٦ .

فمنهم من يقول بقدم يزدان وأهرمن ، ومنهم من يقول بقدم يزدان وحدوث أهرمن .

أما من قال بقدم يزدان وأهرمن فإنه يقول إن أهرمن تولد من فكرة يزدان ، لأنه فكر فكرة ردية فقال : لو كان لى منازع فى الملك كيف كان حالى معه ! فتولد من فكرته أهرمن ونازعه فى الملك ، فتحزب يزدان مع الملائكة وتحزب أهرمن مع الشياطين ، وكادت أن تقوم بينهما حرب ؛ فسفر ملائكة وأصلحوا بينهما على أن تكون السماء ليزدان مع الملائكة والأرض لأهرمن مع الشياطين إلى أجل معلوم ، حتى إذا جاء ذلك الأجل قتل يزدان أهرمن وصفا العالم من كل شوب وكدورة .

وأما الفرقة الثانية فيقولون بقدم يزدان وحدوث أهرمن ويقولون إن أهرمن تولد من عفونات الأرض .

أما الدليل على فساد مذهب المانوية فهو ما بينا من دليل التمانع ، وهو أنهما لو كانا قديمين لوجب أن يكونا مثلين .

دليل آخر ، وهو أن النور والظلمة جسمان ، والأجسام محدثة ؛ وصانع العالم لا يجوز أن يكون محدثا .

دليل آخر ، وهو أن النور والظلمة لو كانا قديمين لوجب أن يكونا مثلين ، لأن القدم صفة من صفات النفس ، والاشتراك فى صفة من صفات النفس يوجب التماثل ؛ فإذا كان أحدهما نورا وجب أن يكون الآخر أيضا نورا ؛ وإذا كان أحدهما ظلمة وجب أن يكون الآخر أيضا ظلمة ، فيجب أن يكون كل واحد منهما نورا وظلمة وأن يكون قادرا على الخير والشر جميعا وأن يقع الاستغناء بأحدهما عن الآخر .

وبعد فإنه يلزمهم قبح الأمر والنهى والمـدح والذم والثواب والعقاب ؛ فإنا نقول لهم : الأمر لابد له من متعلق ، ومتعلقه لا يخـلو : إما أن يكون هو النور أو الظلمة . فإن قالوا . متعلقه النور، فلا يخلو : إما أن يكون آمرا بالخير أو يكون آمرا بالشر . فإن كان آمرا بالخـير لم يحسن ، لأنه لا يمكنه الانفكاك منه ، فيكون أمره به بمنزلة أمر المرمى من شاهق بالنزول ، فى باب القبح . وإن كان آمرا بالشر فلا يحسن ، لأنه لا يقدر عليه ؛ وأمر من لا يقدر على الشيء يكون قبيحا . على أن الأمر بالقبيح والشر قبيح . فإن قالوا متعلقه الظلمة فلا يخلو : إما أن يكون آمرا بالخير أو بالشر ؛ فإن كان آمرا بالشر فلا يحسن ، لأنه لا يمكنها الانفكاك منه ، فأمرها بالشر يكون بمـنزلة أمر المرمى من شاهق بالنزول — على أن الأمر بالشر قبيح ؛ وإن كان آمرا بالخير لم يحسن أيضا لأنها لا تقدر عليه ، فأمرها به يكون تكليفا لمـا لا يطاق — وكذلك يقسم النهى فيقال : لابد له من متعلق ... » .

« وأما الديصانية فالدليل على فساد مذهبهم ما بيناه من فساد مذهب المـانوية ويلزمهم ما ألزمناهم . ومن وجه آخر، وهو أن من مذهبهم أن الظلمة موات لا تعقل النهى والناهى ، فنقول : إذا كان كذلك لم يحسن أمرها ونهيها ومدحها وذمها » .

« وأما المرقيونية فالدليل على فساد مذهبهم ما بيناه من فساد مذهب المـانوية والديصانية ، ويلزمهم ما ألزمناهم ؛ ومن وجه آخر، وهو أن من مذهبهم أن هاهنا قديما ثالثا يقهرهما على الامتزاج ، فنقول : يجب فى ذلك القـديم أن يكون مثلا للنور والظلمة ، لأن القدم صفة من صفات النفس ، والاشتراك فى صفة من صفات النفس يوجب التماثل ، فيجب فى ذلك القديم أن يكون نورا وظلمة جميعا ، ويجب أن يكون قادرا على الخير والشر جميعا وأن يقع الاستغناء به عنهما » .

وأما المجوس فهم فرقتان : منهم من يقول بقدم يزدان وأهرمن ، ومنهم من يقول بقدم يزدان وحدوث أهرمن .

أما من قال بقدم يزدان وأهرمن فالدليل على فساد مذهبهم ما بيناه فى فساد مذهب المانوية والديصانية .

وأما من قال بقدم يزدان وحدوث أهرمن فالدليل على [فساد] مذهبهم أن أهرمن إذا كان محدثا فلابد له من محدث ، ومحدثه يجب أن يكون يزدان ، لأنه لا يجوز أن يكون غيره على مذهبهم . فإذا جاز فى يزدان أن يخلق ماهو أصل لكل شر جاز أن يخلق الشر .

فإن قيل : هذا ينقلب عليكم ، لأنكم تقولون إن الله خلق الشيطان ، مع أنه أصل لكل شر ، فجوّزوا أن يخلق الشر أيضا .

قيل له : هذا لا ينقلب علينا فى خلقه الشيطان ، لأن خلق الشيطان غير موجب للشر ، بل الشيطان مكلف مختار قادر على الخير والشر جميعا . هذا إن انقلب فإنما ينقلب على إخوانكم المجبّرة الذين يقولون بالقدرة الموجبة ، فيقال لهم : إذا جاز أن يخلق الله تعالى ما هو أصل لكل شر جاز أن يخلق الشر ، وكفى بالمذهب خزيا ونكالا أن يلزم عليهم مذهب المجوس . ولهذا أثبت مشايخنا المتقدمون المضاهاة بين المجبرة والمجوس » .

* * *

ويجتهد المعتزلة فى بيان وجوه الشبه بين المجبرة والمجوس ، مثل أن المجبرة يقولون إن الكافر قادر على الكفر ولا يقدر على الإيمان ، كما أن المجوس يقولون القادر على الخير لا يقدر على الشر ، وقول المجبرة أن الكفر يحصل بفاعلين : بالله وبالعبد ، حسن من الله تعالى قبيح من العبد ، كما أن المجوس يقولون : مزاج العالم

شيء واحد يحصل بفاعلين ، حسن من أحدهما قبيح من الآخر ، واستحسان المجبرة أمر من لا يكون قادرا على الشيء ونهى من لا يمكنه الانفكاك عنه ، لأنهم قالوا إن الله تعالى أمر الكافر بالإيمان وهو غير قادر على الإيمان ونهاه عن الكفر وهو لا يمكنه الانفكاك منه ، كما أن المجوس يصعدون ببقرة إلى شاهق ويشدون أيديها وأرجلها ويدهدهونها منه ثم يقولون لها : انزلي ولا تنزلي — فإذا نزلت وماتت أكلوها ، وقال : ايزد كشت[1] .

ويريد المعتزلة من هذا أن ينتهوا إلى أن المجبرة يدخلون تحت قول الرسول صلى الله عليه وعلى آله : « القدرية مجوس هذه الأمة » .

والمعتزلة فى محاربتهم للجبرة الحقيقيين وحرصهم على تثبيت الاختيار والقدرة والتكليف والمسئولية نسوا أن رأيهم فى تأكيد القدرة المستقلة والاختيار المستقل للانسان من كل وجه يخرج الأفعال الانسانية عن مجال القدرة والإرادة الإلهيتين ويؤدى إلى أن تكون قدرة الله وإرادته محدودتين — وهذا كما أنهم فى محاربتهم للمجسمة المشبهة الذين زعموا أن الله يرى بالأبصار وفى حرصهم على التنزيه أنكروا الرؤية مطلقا . وهذان مثالان لتطرف المعتزلة تطرفا أدى بهم إليه الموقف الذى وقفوه .

ولا شك أنه يمكن ، مع إثبات قدرة الإنسان واختياره بما جعله الله لها من فاعلية وتأثير ، القولُ بأن الله خالق كل شيء إما مباشرة أو على نحو غير مباشر لا ندركه .

* * *

ويذكر المعتزلة شبه الثنوية ويردون عليها واحدة واحدة ، ثم يبطلون مذهبهم بالزامات فاسدة تلزم عنه .

(١) يعنى : ايزد (الآله عندهم) قتل .

فمن شبه الثنوية أنهم قالوا : الآلام كلها قبيحة لأنها آلام ، والملاذّ كلها حسنة لأنها ملاذ ، والقبيح ضد للحسن ، فلا يجوز أن يكونا لفاعل واحد ، لأن الفاعل الواحد لا يجوز أن يكون موصوفا بصفتين ضدّين ، كما أن المحل الواحد لا يجوز أن يكون موصوفا بالضدّين .

يجيب المعتزلة بأن القول بأن الآلام كلها قبيحة لكونها آلاما غير مسلّم ، إذ من الآلام ما يكون حسنا كاحتمال المشاق والآلام فى الأسفار طلبا للعلوم وللأرباح فى التجارة وكاحتمال آلام العلاج من الفصد والحجامة ، وإنما تكون الآلام قبيحة حقيقة إذا لم يكن فيها جلب نفع ولا دفع ضرر . وأيضا القول بأن الملاذ كلها حسنة لكونها ملاذ غير مسلم ، وإنما تكون حسنة إذا حصل منها نفع وكانت خالصة من وجوه القبح .

ثم إن المعتزلة لا يسلمون بأن الحسن والقبيح ضدّان ، بل هما من جنس واحد ، فدخول الإنسان دار غيره بإذنه حسن ، ودخولها بغير إذنه قبيح . فالدخول واحد ، لكنه يحسن على وجه ويقبح على وجه آخر .

وكذلك لا يسلمون بما يزعمه الثنوية من تسوية بين الفاعل والمحل ، فالمحل الواحد لا يوصف بضدّين ، لكن الفاعل الواحد يفعل الضدّين ، كما يفعل الإنسان الحركة فى إحدى يديه والسكون فى الأخرى ، فالفاعل واحد وهو جملة الحى ، والفعل مختلف بحسب العضو .

على أنه يجوز أن يكون المحل الواحد موصوفا بضدّين فى وقتين ، وكذلك الفاعل الواحد — وهذا كله يدل على بطلان زعم الثنوية .

ومن الإلزامات التى ألزمها بعض شيوخ المعتزلة للثنوية إلزام أبى الهذيل العلاف ، إذ قال لأحد الثنوية : لو قدرنا رجلين سريا فى ظلمة شديدة ، فأحدهما ضاعت

منه بدرة دينار ، والثانى استتر من عدو كان يطلبه ليقتله . ففى هذه الحالة تكون الظلمة مسيئة إلى الأول محسنة إلى الثانى . ثم طلع القمر بنوره فوجد صاحب البدرة بدرته وظفر العدو بعدوه فقتله ؛ وفى هذه الحالة يكون النور محسنا للأول مسيئا إلى الثانى . وإذن فقد صدر عن النور الخير والشر وعن الظلمة الخير والشر[1] .

ويقال إن الثنوى أسلم بعد هذا الإلزام من جانب أبى الهذيل .

ومن الإلزامات قول المعتزلة للثنوية : الواحد منا يكذب ويعلم أنه يكذب ، فمن الكاذب ؟ فإن قال الثنوية : النور هو الكاذب ، فقد أضافوا الشر إليه . وإن قالوا : الظلمة هى الكاذبة ، فإن الظلمة اذن تعلم أنها كاذبة ، والعلم خصلة من خصال الفضل ، فإذا جاز أن تكون موصوفة بخصلة من خصال الفضل جاز أن تكون موصوفة بسائر خصال الفضل .

ومنها : الواحد منا يسىء إلى غيره ثم يعتذر إليه . فمن المعتذر؟ إن قال الثنوية إنه النور فقد أضافوا إليه الشر ، وهو الإساءة ؛ وإن قالوا إنه الظلمة فقد أضافوا إليها الخير ، وهو الاعتذار .

فإن قال الثنوية : إن الظلمة تسىء والنور يعتذر ، كما أن الولد يسىء والوالد يعتذر : أجاب المعتزلة : هذا لا يصح ، لأنه قد تقرر فى عقل كل عاقل أن الاعتذار عما لم يجنه الجانى يكون قبيحا ؛ وإنما يحسن الاعتذار من الوالد عن إساءة ولده لأن الإساءة التى وقعت من ولده كأنها جاءت من جهته ، لأنه لم يؤدب ولده على الوجه الذى يجعله أبعد من الإساءة ، ولذلك لا يحسن منه الاعتذار عن إساءة ولد الغير .

على أن الثنوية تعلقوا بآية من كتاب الله وهى قول الله تعالى : « الله نور السموات والأرض » ، فزعموا أن ظاهر الآية يدل على أن الله تعالى نور .

---

(١) لفهم الالزام رجعنا هنا إلى شرح ششدپو ١ ٥ ظ س ٢٤ — ٢٨ — إلى جانب شرح الفرزاذى .

يجيب المعتزلة بقولهم : " هذا لا يصح ، لأن النور لابد من أن يكون جسما ، والجسم يكون محدثا ، وصانع العالم لا يجوز أن يكون محدثا " .

ثم يتأول المعتزلة هذه الآية ، فيقولون : « المراد بقوله تعالى : الله نور السموات والأرض ، أى : الله منوِّر السموات والأرض ، سمى الفاعل باسم الفعل — وهذا كقول العرب : فلان صوم وفطر ورضى وعدل . والذى يدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى من بعد : « مَثَلُ نوره كمشكاةٍ » ، فلو كان الله تعالى نوراً لما جاز أن يضيف النور إلى نفسه ، لأن الشيء لا يضاف إلى نفسه »[1] .

* * *

وينتهى البحث فى أصل التوحيد وفى الرد على المخالفين فيه بالكلام على النصارى . ويذكر علماء المعتزلة نقلا عن أبى سهل النيبختى الذى كان راسخا فى العلم بالآراء والديانات أن مذهب النصارى « مشكل لا يكاد يتحصل »[2] . ومعنى ذلك أنه « يصعب على العلماء ضبطه »[3] — وهذا يدل على فساده .

ويقول علماء المعتزلة إن الكلام على النصارى[4] « يقع فى موضعين : أحدهما فى التثليث ، والآخر فى الاتحاد .

أما التثليث فهو أنهم قالوا إن الله تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم : أقنوم الأب وأقنوم الابن وأقنوم روح القدس . ويريدون بأقنوم الأب ذات البارى تعالى ، وبأقنوم الابن الكلام ، وباقنوم روح القدس الحياة . وربما قالوا إن الله

---

(١) ويمكن تأويل معنى النور فى الآية على وجوه أخرى مثل : أن الله هادى أهل السموات والأرض ، أو : أن معرفتنا به تعالى تنير أمر هذا العالم ، أو غير ذلك . وليرجع القارئ إلى كتاب مشكاة الأنوار للغزالى ليرى تفسيرا وافيا .

(٢) فرزاذى ٦٩ و س ٨

(٣) ششديو ٥٠ و س ١٧ .

(٤) هذا النص بحسب الفرزاذي ، وسنشير الى الفوارق الهامة من حيث العبارة كما توجد فى شرح ششديو .

تعالى ثلاثة أقانيم ذات جوهر واحد . وهذا فى الظاهر يقتضى أن الأقانيم غير الجوهر والجوهر غير الأقانيم ، لأنه أضاف الأقانيم إلى الجوهر، ومن حق المضاف أن يكون غير المضاف إليه . إلا أنهم لا يريدون ذلك وإنما يريدون بأقنوم الأب ذات البارى تعالى، وبأقنوم الابن الكلام ، وبأقنوم روح القدس الحياة .

أما الاتحاد فهو أنهم قالوا إن الله تعالى اتحد بالمسيح فحصل للمسيح طبيعة ناسوتية ، ثم افترقوا ؛ فمنهم من قال إن الاتحاد وقع بالمشيئة ، وهم النسطورية ؛ ومنهم من قال إن الاتحاد وقع بالذات، وهم اليعقوبية .

أما الكلام على من قال بالتثليث فهو أن الجوهر لابد أن يكون متحيزا، والمتحيز يكون جسما ، والجسم يكون محدثا ؛ والله تعالى لا يجوز أن يكون محدثا[2]، وقولهم: إن الله تعالى شيء واحد ثلاثة أشياء ، مناقضة ، لأن الواحد ما لا بعض [له] ، وثلاثة ماله بعض، فكأنهم قالوا : لا بعض له وله بعض؛ وهذه مناقضة ظاهرة، وتنزل [منزلة] قول من يقول فى الشيء الواحد إنه موجود معدوم، قديم محدث .

وبعد، فلو جاز أن يقال إن الله تعالى شيء واحد ثلاثة أشياء لجاز أن يقال: قادر واحد ثلاثة قادرين ، وعالم واحد ثلاثة عالمين، وحى واحد ثلاثة أحياء .

فإن قالوا : كيف يجوز أن يكون قادر واحد[3] ثلاثة قادرين ، وعالم واحد ثلاثة عالمين ، وحى واحد ثلاثة أحياء ؟ قلنا : كيف يجوز أن يكون شيئا واحدا ثلاثة أشياء[4] ! .

---

(١) عند شيشديو : الكلمة . (٢) صحة هذا الدليل المتقدم تتوقف على تصور أن الجوهر لا يكون بحسب رأى المعتزلة إلا متحيزا ، وهم لذلك لا يطلقون لفظ الجوهر على الله تعالى . أما لو فرض وجود جوهر روحانى لا يتحيز فان قانون التناقض يمنع من أن يكون الثلاثة واحدا أو الواحد ثلاثة .

(٣) أصل : واحدا — وقد ضبطنا الجملة كلها مسترشدين بشرح ششديو .

(٤) فى شرح ششديو : قلنا كما يكون شىء واحد ثلاثة أشياء، فليس بعد أحدهما فى العقل إلا كبعد الآخر ، فقد ظهر تناقض ما يقولونه فى ذلك .

فإن قيل : ألستم تقولون : إنسان واحد ، وإن كان مشتملا على أجزاء وأبعاض، ودار واحدة[١]، وإن كان مشتملا على بيوت وصُفف[٢] ، وعشرة واحدة وإن كانت مشتملة على أجزاء وأبعاض[٣]، فهلا جاز مثله فى مسألتنا : أن نقول إن الله تعالى واحد ثلاثة أشياء ؟ .

قيل له : هذا لا يصح، لأن هذه الأسماء من أسماء الجمل، فإذا قلنا : إنسان واحد، فالمراد به إنسان واحد من جملة الناس وأنه مختص بصفة لكونه عليها صار فى حكم الشىء الواحد ، ولا نقول : شىء واحد ثلاثة أشياء ، حتى يتناقض . وكذلك إذا قلنا : دار واحدة من جملة الدور، ولا نقول : شىء واحد ثلاثة أشياء حتى يتناقض .

وليس كذلك ماذكرتم ، لأنكم قلتم إن الله تعالى جوهر واحد ثلاثة أشياء — وهذه مناقضة ظاهرة[٤] » .

« ثم يقال لهم : ما تعنون بهذه الأقانيم ؟

فإن قالوا : نعنى بأقنوم الأب ذات البارى، قلنا : هب أنكم رجعتم بهذا الأقنوم إلى ذات الله تعالى ، على بعد هذه العبارة وفسادها، فإلى ما ترجعون بالأقنومين الآخرين ؟ .

---

(١) أصل : واحد — ششديو : واحدة ، كما سيلى .

(٢) ششديو : وإن اشتملت على بيوت وأروقة .

(٣) ششديو : وإن كانت مشتملة على آحاد كثيرة .

(٤) كل النص المتقدم بحسب الفرزاذى ، وما يلى بحسب ششديو (٥٠ ظ) ، وقد آثرته لأنه أكثر تفصيلا .

فإن قالوا : نرجع بهما إلى صفتين يستحقهما القديم تعالى، وهو[1] كونه متكلما حيا ، قلنا : إن الحى ، و إن كان له بكونه حيا حال[2]، فليس له بكونه متكلما حال ، و إنما المرجع به إلى أنه فاعل الكلام، على ما هو مبين فى موضعه .

على أن الذات لا يتعدّد بتعدّد أوصافه ؛ فإن الجوهر الواحد ، و إن كان موصوفا بكونه جوهرا ومتحيزا وموجودا وكائنا فى جهة، فإنه لا يتعدّد بتعدّد هذه الأوصاف ولا يخرج عن كونه واحداً ؛ فكيف أوجبتم تعدّد الله تعالى بتعدّد أوصافه، ولم جعلتموه واحدا ثلاثة ! ؟

و بعد ، فإن هذه الطريقة توجب عليكم أن تزيدوا فى عدد الأقانيم بعدد صفاته عز وجل وأن تثبتوا له اقنوما بكونه قادرا واقنوما بكونه عالما واقنوما بكونه مدركا ورابعا وخامسا بكونه مريدا وكارها ، حتى يبلغ عدد الأقانيم ثمانية أو تسعة؛ وقد عُرف فساده — هذا إن رجعوا بالأقانيم إلى الصفات .

و إن قالوا : إنا إنما نرجع بها إلى معان قديمة هى الحياة والكلمة، فسدت مقالتهم بدلالة التمانع و بما أوردناه على الكُلّابية .

وأعلم أن أقرب ما يحمل عليه كلام النصارى هو هذا الوجه . وعلى هذا جعل شيوخنا رحمهم الله تعالى هذا الموضع وجها فى المضاهاة بين الكلابية و بين القوم . فقد حكى أن أبا مجالد، وكان من شيوخ العدل ، اجتمع مع ابن كلّاب يوما من الأيام، فقال له : ما تقول فى رجل قال لك بالفارسية : تو مردى ، وقال آخر : أنت رجل، هل اختلفا فى وصفك إلا من جهة العبارة ؟ فقال : لا؛ فقال : فكذا

---

(١) هكذا الأصل .

(٢) أصل : حالا .

سبيلك مع النصارى، لأنهم يقولون إنه تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم، يعنون بها الحياة الأزلية، ومتكلم بكلام أزلى، فليس بينكم خلاف إلا من جهة العبارة[1] .

ويقال لهؤلاء النصارى : يلزمكم أن تقتصروا على أقنوم واحد، لأجل أن هذه الأقانيم إذا اشتركت فى القديم[2] فلابد من تماثلها ولا بد من أن يسد بعضها مسد البعض فيما يرجع إلى ذاتها . وذلك يوجب أن يقع الاستغناء بأحدها عن الباقى، حتى يُقال إنه تعالى جوهر واحد وأقنوم واحد، على ما نقوله[3] للكلابية إنه يلزمكم أن تقتصروا على إثبات معنى من هذه المعانى وأن لا تثبتوا سواه، لأن به يقع الاستغناء عن الجميع لمشاركته إياها فى القدم — فعلى هذا يجرى الكلام فى التثليث .

وأما الكلام فى الاتحاد فالأصل فيه أن نبين حقيقته أولًا .

إعلم أن الاتحاد فى اللغة افتعال من الوحدة، لأنهم متى اعتقدوا فى الشيئين أنهما صارا شيئا واحدا يقولون : إنهما اتحدا . والشيئان، وإن استحال أن يصيرا شيئا واحدا، إلا أنهم إذا اعتقدوا صحته لم يكونوا مخطئين فى التسمية؛ وإنما خطؤهم فى المعنى، على مثل ما نقوله فى تسميتهم الأصنام آلهة . وهذا لأن الأسامى تتبع اعتقاداتهم، [فهم مصيبون فى الأسامى، وإن كانوا مخطئين فى الاعتقاد][4] .

وإذ قد عرفت ذلك فاعلم أنهم، وأن اتفقوا فى الاتحاد، اختلفوا فى كيفيته . فمنهم من قال بالاتحاد من جهة المشيئة، وهم النسطورية؛ ومنهم قال به من جهة الذات، وهم اليعقوبية .

---

(١) عند الفرزاذى هنا هذه العبارات : «وتحقيق هذه المضاهاة بينه وبينهم أن النصارى لا يقولون إن هذين الأقنومين ذات البارى تعالى ولا غيره، كما أن الكلابية لا يقولون فى هذه المعانى انها ذات البارى تعالى ولا غيره، فتحققت المضاهاة بينه وبينهم من هذا الوجه» .

(٢) هكذا الأصل ويجوز أن تكون : القدم .   (٣) أصل : على ما يقوله الكلابية .

(٤) ما بين المضلعين من الفرزاذى .

ونحن نبـدأ بالكلام على النساطرة، فنقول : قولكم إنه تعـالى اتحد بالمسيح من حيث المشيئة لا يخـلو : إما أن تريدوا به أنه تعـالى مريد بإرادة المسيح، والمسيح[1] مريد بإرادة الله تعالى الموجودة لا فى محل، أو تريدوا به أنهما لا يختلفان فى الإرادة بل لا يريد أحدهما إلا ما يريده الآخر. وأى هذه الوجوه أردتم فهو فاسد.

أما الأول فلأنه تعـالى لو جاز أن يريـد بإرادة المسـيح، مع أنها موجودة فى قلبـه، لجاز أن يريد بإرادة موجودة فى قلب غيره من الأنبياء، وذلك يخرج المسـيح من أن يكون له مزية الاتحاد والبنوة . وبعد، فلو جاز أن يريد بإرادة فى المسيح لجاز أن يكره بكراهة فى ابراهيم عليه السلام، لأن بعـد أحدهما فى العقل كبعد الآخر. وذلك يقتضى أن يكون حاصلا على صفات متضادة — وذلك مستحيل.

وأما الثـانى فلأن الإرادة لا توجب للغـير حالا إلا إذا اختصت به غاية الاختصاص، والاختصاص بالمسيح هو بطريقة الحلول، حتى يستحيل أن يريد بإرادة فى قلب غيره، لا لوجه إلا لأنهـا لم تحله، فكيف يريد بالإرادة الموجودة لافى محل ولا اختصاص لها به ! ؟

وأما الثالث فلأن القديم تعالى قد يريد ما لا يعلمه المسيح ولا يعتقده ولا يظنه ولا يخطر بباله أصـلا . وكذلك المسيح يريد ما لا يريده الله تعـالى، كالأكل والشرب وغيرهما من المباحات، ففسد كلام النسطورية إذا قالوا بالاتحاد من جهة المشـيئة .

وأما اليعقوبية فالكلام عليهم، إذا قالوا بالاتحاد من جهة الذات، هو أن يقال لهم : لا يخلو الغرض بذلك من أحد وجوه ثلاثة :

(١) هكذا الأصـل، وعند الفرزاذى ما يوجب أن يكون الأصح : أو المسيح مريد — وهـذا سيؤيده ما يلى .

فإما أن يريدوا به أن ذات البارئ وذات المسيح صارا ذاتا واحدة ،

أو يريدوا أنهما تجاورا ، فحصل بينهما الاتحاد بطريق المجاورة .

أو يراد به أنه تعالى حل بالمسيح واتحد به على هذا السبيل .

والأقسام كلها باطلة :

أما الأول فلأن الشيئين لو صارا شيئا واحدا لزم خروج الذات عن صفة الذات وحصول الذات الواحدة على صفتين مختلفتين للنفس — وذلك يستحيل .

وأما الثاني فلأن المجاورة إنما تصح على الجواهر لأجل أنها من حكم التحيز . ألا ترى أن العرض والمعدوم لما استحال عليهما التحيز استحال عليهما المجاورة ! فكذلك سبيل القديم تعالى ، لأن التحيز يستحيل عليه . وعلى أن المجاورة لا تقتضى الاتحاد فان الجوهرين على تجاورهما لا يخرجان عن كونهما جوهرين ولا يصيران جوهرا واحدا .

وأما الحلول فالمرجع به إلى الوجود بحيث الغير والغير متحيز ، والله تعالى يستحيل عليه ذلك ، لأنه يترتب على الحدوث ويقتضى أن يكون من قبيل هذه الأعراض — وذلك محال .

فقد ثبت فساد ما يقوله النصارى فى الاتحاد والتثليث جميعا .

والذى أدّاهم إلى القول بالاتحاد هو أنهم رأوا أنه ظهر على عيسى عليه السلام من المعجزات ما لا يصح دخوله تحت مقدور القدر[1] ، نحو إحياء الموتى وإبراء

(١) يعنى بحسب عبارة الفرزاذى : « أنه ظهر على المسيح [عليه السلام] أشياء لا يصح من القادر بالقدرة أن يفعل مثلها » — والقادر بقدرة هو الذى يستطيع الفعل بقدرة حادثة مكتسبة محدودة أى بملكة مثل القدرة الإنسانية .

الأكمه والأبرص وغير ذلك ؛ فظنوا أنه لا بد من أن يكون قد تغير وخرج من طبيعة الناسوت إلى طبيعة اللاهوت . وذلك يوجب عليهم أن يقولوا إنه تعالى متحد بالأنبياء كلهم كابراهيم وموسى وغيرهما عليهم السلام . فقد ظهرت عليهم الأعلام المعجزة التي لا يدخل جنسها[1] تحت مقدور القادرين بقدرة .

والقوم لا يقولون بذلك ، فيجب أن لا يقولوا في المسيح أيضا . ولولا عمى قلوبهم وجهلهم بأحوال المعجزات وإلا لعلموا أنها من جهة الله تعالى يظهرها عليهم ليصدقهم بها » .

« فعلى هذا يجرى الكلام في مسائل التوحيد » .

* * *

حاولت بكل ما تقدم ، من تلخيص بقية المسائل المتعلقة بالتوحيد وبيان صورها وأدلتها ، أن أملأ الفجوة الموجودة في مخطوطنا ، حتى يجد فيه القارئ والباحث بيان أصل التوحيد عند المعتزلة بمقدماته ومسائله والمشكلات التي كانت موضع بحث بين المعتزلة وخصومهم من المسلمين وغير المسلمين ، مع توخى ذكر النصوص المميزة للمذاهب ما أمكن ومع شيء قليل من التحليل والنقد .

هذا وقد عمدت إلى الاستفادة من شرح الفرزاذى خاصة لأنى وجدت أن روح مخطوطنا أقرب ما تكون إليه ، وإن كانت روح تلاميذ القاضي عبد الجبار من حيث الأفكار والعبارات وطريقة الإثبات في الجملة روحا واحدة .

وأنا أرجو أن يجد القارئ وجهة نظر المعتزلة كما هي ، مع التنبه إلى الفرق بينهم وبين الأشاعرة بوجه خاص .

---

(١) أصل : جنسه .

وقد لازمتنى فى أثناء هذا التلخيص وتحقيق بعض النقط المتعلقة بالمؤلف روحٌ نقية طاهرة تحب الله وتحب كمال المعرفة به وبأصول دينه (آنسة . هـ . ع . كُشُك .) وقد آتاها الله فؤادا ذكيا . وكثيرا ما قرأنا معًا مواضع من المخطوطات ، وقد كانت مناقشتها فى المشكلات بقصد الفهم والمعرفة والتدقيق فى تحرير الفكرة خير عون لى على بيان هـذه الآراء ، نوّرها الله بأنوار المعرفة به وجعل من عقلها سراجا ينير عقول طالبى المعرفة بالله .

وأنى لأسأل الله أن يجعـل عملنا كله خالصا لوجهه معينا على معرفة الحق ، وهو سبحانه الموفق للخير كله .

محمد عبد الهادى أبو ريدة

(مطبعة دار الكتب والوثائق القومية ١٩٦٨/٣/٣٠٠٠)

رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق القومية

١٩٦٩/٣٠٩٦



